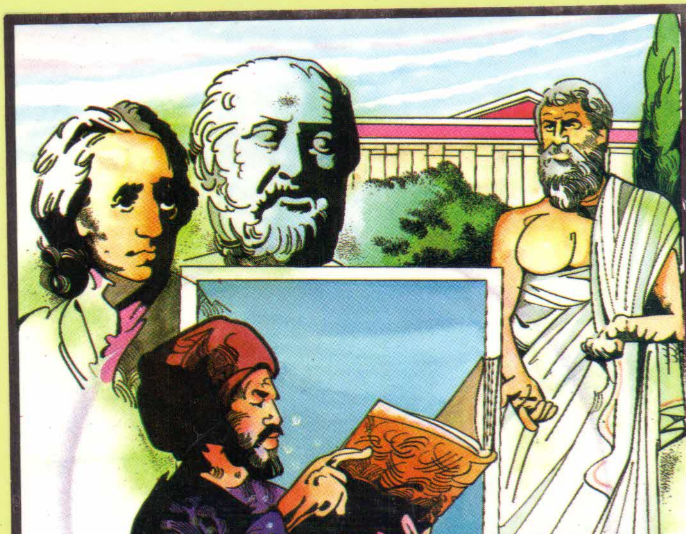
الأعلام من الفلاسفة

تأليف
الأستاذ الدكتور فاروق عبد المعطي
وكيل كلية الآداب - جامعة المنصورة

سُقراط

رائد فلاسفة اليونان



دار الكتب العلمية

يطلب من : دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب : ١١/٩٤٢٤ - تلكس : - Nasher 41245 Le
هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
٠٠/٩٦١١/٦٠٢١٣٣ - ٠٠/١٢١٢/٤٧٨١٣١

الأعلام من الفلاسفة

سقراط

رائد فلاسفة اليونان

تأليف
الأستاذ الدكتور فاروق عبد المعطي
وكيل كلية الآداب / جامعة المنصورة

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٤هـ - ١٩٩٣م

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٨١٥٥٧٣-٨٦٨٠٥١-٦٠٢١٣٣
فاكس: ٤٧٨١٣٧٣/١٢١٢/٠٠ - ٦٠٢١٣٣/٩٦١١/٠٠

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

١ - الفلسفة الاغريقية في ظل الامبراطورية الرومانية:

كان أعظم حظ سعدت به بلاد الاغريق في العهد الكلاسيكي كما سعدت به الحضارة الأوربية بأسرها فيما بعد أنه لم يكن الغزاة الذين غزوا بلاد الاغريق بمغربين وأياً ما أسفر عنه الغزو الفارسي في أوائل القرن الخامس ق. م. فإنه لم يكن في الواقع مغرباً بشكل مروع لثقافة القرن السابق له. كما أن قهر «مقدونيا» لبلاد الاغريق من ناحية أخرى برغم إضعافه بأساليب مختلفة غير مباشرة من حيوية الحياة الاغريقية ربما لم يلحق ضرراً بصورة مباشرة بالأدب الاغريقي أو التطور الفلسفي: فلقد انتعشت المدارس الفلسفية الأثينية بصورة خاصة وكانت الغلبة لكل من «ابيقور» و«زينو» نظراً لأنها فيما يتصل بالسعادة الفردية، قد يبدوان محدودين في اهتماماتهما الثقافية وكادا يكونان انهزاميين في موقفهما من الحياة بوجه عام بالقياس إلى كل من «افلاطون» و«أرسطو» اللذين كانا أكثر حيوية في تفكيرهما وحتى برغم ذلك كانا شخصيتين قويتين في رأيهما الشخصي وفي الظروف المتغيرة لذلك العصر بقيت مدارسهما أكثر نشاطاً من الأكاديمية الأفلاطونية المتأخرة أو مشائي الارسططالية المتأخرة وفي الوقت المناسب أتم الرومان غزواً آخر ولكنهم كانوا أيضاً في بادىء الأمر أكثر قوة من أن يكونوا أكثر حضارة وكانوا شغوفين للحفاظ على ما أحسوا أنه أسمى ثقافة صنعتها بلاد الإغريق. ولا شك أن في الفترة التي كانت لا تزال روما فيها تحت الحكم

الجمهوري شاركت بلاد الاغريق مشاركة كاملة في سوء الادارة الذي استشرى تماماً في الامبراطورية ولكن حتى في ذلك الوقت، تمتع مفكرو بلاد الاغريق وأدباؤها في أساليب عديدة بمركز مرموق بصورة غير عادية. فلقد كان لهم أدب ضخم ورفيع في الوقت الذي لم يكن للرومان فيه شيء وكانت الاغريق مدارس فلسفية قائمة وتقاليد مرعية وفي كل فرع من العلوم والفنون كانوا هم وحدهم الذين يملكون ناصية المعرفة وكانوا خبراء العصر وكان عند الرومان من التذوق والادراك ما دفعهم إلى الحفاظ على هذه الثقافة الرائدة واستخدامها. لقد أقروا لكافة أغراض الثقافة السامية استخدام اللغة الاغريقية وبصورة مستمرة تكاد تكون مثيرة للعواطف تبنوا بلا جدال ذلك التقسيم الضخم للجنس البشري إلى «إغريق وبرابرة» والذي بدا لقرون قبل ذلك ملائماً للإغريق في أوج قوتهم ولعله لم يحدث قبل ذلك أو منذ ذلك الوقت باستثناء غزو المسيحية لها مثل هذا المثل الفريد للغزو الثقافي الذي قام به غزاة عسكريون. لقد حاول وطنيون رومان قلقون بالفعل من وقت لآخر أن يستصدروا قراراً بأن يحافظوا على ألا تتخطى الهلينية بأية حال من الأحوال الحدود خارج روما ذاتها ولكن مثل هذه الجهود لم تتح لها فرصة النجاح لمدة طويلة مثال ذلك ماركوس أوريليوس. Marcus Aurelius امبراطور روما، الذي أنفق الكثير من وقته شارحاً بالإغريقية منهجاً فلسفياً إغريقياً الأمر الذي ربما أفزع بلا شك بعض رجال الدولة الرومان الأولين، ولكن استمرار تفوق الثقافة الإغريقية كان في الواقع أمراً طبيعياً تماماً. دفع ماركوس اوريليوس إلى فعل ما فعل. وتاريخ المدارس الفلسفية في الأزمنة الرومانية تاريخ غريب إلى حد ما ولقد بقيت التقاليد الفلسفية المتنافسة لكل من «زينو» و «ابيقور» بقيت معاً لقرون وكانت لهما

الغلبة على غيرها ولكن «الرواقية» يبدو أنها تأخرت إلى حد بعيد عن الأبيقورية في عصر الجمهورية لقد كتب «شيشرو» في الأيام الأخيرة للجمهورية بما يعطي انطباعاً عن أبي هذا المذهب الأخير وحده كان واسع الانتشار ومعروفاً للجميع وأنه في الواقع لم يكن له في ذلك الوقت أي منافس خطير ويبدو أن الرواقيين كانوا أقل مهارة في اجتذاب شعبية لهم ولكن قد يكون صحيحاً أيضاً أنه في ذلك بالذات كانت الظروف السائدة هي بالفعل الظروف التي قد تزدهر «الأبيقورية» فيها. وكان القرن الأخير للجمهورية الرومانية بوجه عام فترة عنف واضطراب لا ينقطعان. وكانت سياسات روما الداخلية مريرة بصورة غريبة وكانت امبراطوريتها التي ساءت إدارتها في خطر دائم هي الأخرى: فالثروات الخاصة برغم ازدياد ضخامتها أحياناً كان يندر أن تكون في مأمن أبداً وكانت الحياة ذاتها قلقة حتى في شوارع روما وفي مثل هذه الظروف فإن مبدأ الاعتدال Moderation الهام الذي نادى به «أبيقور» وما يستتبعه عن عزوف تام عن أية مطامع شخصية، ربما لقي دعوة قوية من كثيرين وفي الواقع لقد جاء المبدأ أصلاً إلى الوجود في ظروف مماثلة تماماً وعلى النقيض من ذلك، فإن مبادىء الرواقيين بالرغم من أنها أكثر وضعية وأكثر فعالية ربما بدت غير جذابة عند من اهتزت ثقتهم في عمل الرواقيين الحسني النية لكثرة ما جره من فشل. وهذ لا يعني أن ننكر بطبيعة الحال أن كثيرين من رجال الأعمال الناجحين كانوا أيضاً في ذلك الوقت، أبيقوريين.

وإذا كان الأمر كذلك. فإن التفسير الوحيد كما يبدو أنه تغير سريع في الوضع حدث في زمن متأخر هو أنه بعد هزيمة أنطونيوس Antonius في أكتيوم Actium في ٣١ ق. م. أشاعت حكومة أول امبراطور أوغسطين

Augustus حالة من النظام والاستقرار النسبيين لم يشهدها العالم منذ عشرات السنين من قبل. وكاد أن يصبح على الفور أسلوب الحياة الرومانية أسلوباً أقوى ولو أنه كان أكثر تقيداً وكان هناك في الواقع حماس جديد للاهتمام بالشؤون العامة وللاستعداد بوجه عام للعمل من أجل نظام الحكم الجديد الكريم beneficent regime ولكن صاحب هذا ضغط مستمر لدعاية رسمية واستقامة أخلاقية وتقليدية ودينية أو بالأحرى استقامة ذاتية صارمة في هذا الجو هبط تذوق الرومان للبحث الثقافي بصورة فعلية إلى درجة الصفر، وهو أمر لم يشاهد قط في أي وقت في حين أن تكريسهم للواجب، وبخاصة واجبات الحياة العامة لقي كل تشجيع. وهكذا صارت الرواقية التي لم يلق فيها المبدأ النظري والعلمي البحث قط مثل الأهمية التي لقيها في المنهج الأبيقوري والذي تضخم فيها دائماً على النقيض من ذلك الوعظ الصارم المنادي بالفضيلة تضخماً كبيراً. صارت حتماً فلسفة العصر المفضلة وفي الوقت نفسه أخذ الدافع الرئيسي الأبيقورية - وهو الشك في مخاطر وخيانات العالم الضخم أخذ يتضاءل بصورة ملموسة. وقد يصعب إنكار أن ما نجم من ميل إلى تعذيب غير شاف إلى حد ما بشكل يفوق التصور كان يمثل تدهوراً عاماً في الفلسفة، برغم أن الفلاسفة الرواقيين كانوا من فئة لا تزال لها شعبيتها الكافية. لقد كانوا في الواقع بالغي الشعبية لدرجة أنه لعدة سنوات كاد الصراع الفكري أن يخمد ولم يكن هناك إحساس بأن المبادىء الفلسفية خاضعة للنزاع. وانتقل الاهتمام بدلاً من ذلك إلى شخصية الفيلسوف. وجدير بالملاحظة أيضاً أن هذا الاتجاه السائد كان اتجاهاً معادياً في جملته للأدب وللثقافة بوجه عام وكان الرواقي الحق يعتبر كل ما لم يكن مجرد فضيلة فهي تفاهة Frirolity ولعلنا نذكر أن

«ماركوس أوريليوس» عندما قرر أن يكرس نفسه للفلسفة بصورة جادة أحس بأن هذا التكريس يتضمن التخلي التام عن تلك الفنون والاهتمامات الأدبية التي كان قد تعلمها.

وعندما توفي «ماركوس اوريليوس» الامبراطور الفيلسوف بدأت أيضاً سيادة الرواقية في التدهور تدهوراً سريعاً. ولعل هذا التدهور كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بتغير عام إلى ما هو أسوأ في ظروف الحياة وكانت الامبراطورية منذ ذلك الوقت فصاعداً في خطر دائم تقريباً من ضغط حشود المتبربرين على حدودها وكان الفشل التام في حل مشكلة الوراثة المنظمة سبباً في جعل تاريخ الأباطرة المتأخرين تاريخ عنف واغتيال وصراعات أهلية. ومن هذه الفترة يؤرخ جيبون Gibbon انهيار وسقوط السيادة الرومانية. والواقع أنه بالتبصر في ذلك فإنه لا يجد المرء بدأً من الإحساس بأنه رغم النجاح الوقتي للإداريين غير العاديين أو للقادة العسكريين قد صار انهيار روما في ذلك الوقت أمراً محتوماً. وفضلاً عن هذا، فإنه يبدو أن هذا كان أمراً ملموساً جداً في هذه الفترة ولم تكن الحضارة الرومانية في انهيار فحسب بل كانت تعلم أيضاً هي نفسها أنها في انهيار كما أن أدب القرن الثالث الميلادي مليء في صفحات ما سجله الكتّاب الوثنيون والمسيحيون على حد سواء، بنبوءات عن هذا المصير وكان هناك مظهر مميز لهذه الفترة التعسة مظهر يعد أغرب إن لم يكن أعظم إحياء حماس لشعور ديني: فلقد تعرض معبد البانتيون Pantheon الروماني القديم الذي كاد يكون بالفعل وقفاً على آلهة الإغريق تعرض الآن ـــ ولم يكن لأول مرة ـــ لمزاحمة عدد من الآلهة والمجموعات من آلهة الشرق وكان يمارس في روما بصورة خاصة عدد ضخم من العقائد Catts جنباً إلى جنب في تسامح متبادل، وغالباً ما كان

ذلك تحت تأثير فكرة أن الجميع ربما كانوا محض متباينين حول شيء واحد إلا أنهم كانوا يفهمون العبادة الحقة في غموض، والمسيحية لم تضرب صفحاً فحسب عن تقديس الآلهة الأخرى بل اعتبرت بالفعل أن آلهة الديانات الأخرى شياطين أشرار لقد كان مرد ذلك إلى حد ما إلى حماس المسيحيين الديني الفريد وإلى استعدادهم لأن ينفردوا بالتصدي للاضطهاد أو لا مفر من ذكر أن هذا التدين religiosity الواسع الانتشار تضمن الشيء الكثير حتى بدا خرافة ضخمة. وقد أدى الإيمان المطلق بمثل هذا العدد الضخم من القوى غير المنظورة إلى ضمان مكاسب لمن ادعوا بأنهم كانوا على اتصال بها واحتل التنجيم astrology في الواقع مكان ملكة العلوم the queen of sciences ولما كان الأمر كله كذلك لم يكن مثيراً للدهشة أن التطوير التالي - والأخير - في الفلسفة الإغريقية كان لا بد وأن يتميز في طابعه بصورة ملحوظة: باهتمامه بالأمور الأخروية وبتصوفه على اعتبار أنه تشاحن كامل ما أمكن مع مادية الرواقيين الموجهة توجيهاً أخلاقياً ووقار «أبيقور» الأخلاقي القائم على أساس علمي. وقد اتخذ هذا التطور ظاهرياً صورة العودة إلى أفلاطون.

لقد كان تطويراً يعتبر بمثابة عودة إلى أفلاطون لا إلى مبادىء الأكاديمية. ولقد سبق أن ذكرنا أنه بعد وفاة أفلاطون كانت الأكاديمية لفترة مركزاً لمذهب الشك ومع ذلك فقد حدث - فيما بعد في القرن الأول ق. م. أن صارت مركزاً للفلسفة الاختيارية أو الانتقائية .Eclecticism لقد أكد مؤسسها أنتيوخس Antiochus بوضوح أنه لا يوجد في الواقع خلاف بين مبادىء الأكاديمية والمشائين. هذا اللون من الرأي كان كله تضليل تام في فترة كان فيها الاهتمام الثقافي الأصيل في مستوى هابط. كان يلائم مثلاً:

الدعوة الأدبية شبه الفاترة التي دعا إليها شيشرو الذي كان يحب أن يعرف عنه أنه أكاديمي تقدمي. ومن المحتمل أن يكون ضعف الأكاديمية في هذه الفترة مرده من ناحية إلى حقيقة أن أفلاطون نفسه باعتباره فيلسوفاً صميماً، لم يضع قط أية عقيدة أفلاطونية ولا شك أن محاوراته قد تتيح متعة بسيطة لمن هم أكثر تعطشاً لمبدأ من تعطشهم لحافز ثقافي لقد كتب أبوليوس المادورى Apuleius of Madoura قرب نهاية القرن الأول الميلادي كتب مؤلفاً باللاتينية عن أفلاطون وعقائده De Plotone et Ejus Dogmote ولكنه كان فيه خطيباً أكثر منه فيلسوفاً وكانت هناك محاولة بعد ذلك في القرن الثاني قام بها أتيكوس Atticus لإنقاذ المدرسة من إسرافها في الانتقائية ولكن أفلوطين Plotinus الذي كان أعظم شخصية في الحركة الأفلاطونية الحديثة Neo - Platonism لم يعتبر نفسه قط أنه من أتباع الأكاديمية. وكان أستاذه المباشر من مدينة الإسكندرية أمونيوس سكاس Ammonius Saccas ويبدو أنه كان فيلسوفاً علم نفسه بنفسه وقد اعترف في مؤلفاته الذاتية أنه كان مديناً أكثر كما سيتضح فيما بعد للفيثاغوريين المحدثين Neo - Pythagoreans الذين كانت ميتافيزيقيات علم الأعداد الفردية[1] عندهم تمثل تطويراً لذلك المظهر من مظاهر الفيثاغورية الذي أثر بصورة خاصة على أفلاطون نفسه ويبدو أنهم يعتبرون فيثاغوراس بمثابة كائن مقدس. وهي منزلة كان يقاسمه فيها في رأيهم أرقام معينة أيضاً خاصة أرقام: واحد وثلاثة وعشرة.

(١) ميتافيزيقيات الأعداد الفردية Singular numerological metaphysics

سقراط

٢ - شخصيته وحياته:

ولد سقراط بأثينا عام ٤٧٠ ق. م.أي بعد موقعة سلاميس بحوالي عشر سنوات. وكانت أمه فايناريت Phainarete تعمل قابلة أما أبوه صوفرنيسقوس Sophronisque فكان نحاتاً. وكان سقراط يسخر من نسبه الإلهي الذي يصله بديدالس مخترع فن النحت[١].

ويروى أنه كان من المتفائلين في حياتهم إذ كان يقول إنه رجل سعيد لأنه حظي بثلاث ميزات، أولها أنه قد ولد إنساناً وليس حيواناً وثانيها لأنه ولد رجلاً وليس امرأة وثالثها أنه ولد يونانياً وليس بربرياً. وكثيراً ما صوره أفلاطون في شكل عجيب أقرب إلى غرابة المنظر وقبحه فهو مثل كائن الساتير Satyre الخرافي سلينوس Silenus[٢] أو هو مثل نوع من السمك الذي يغدر من يقترب منه[٣] ولقد كان سقراط على ما يروى قبيح المنظر أفطس الأنف غليظ الشفاه غائر العينين. وقد تزوج من أكزانتيب التي كانت تصغره بأعوام كثيرة وشاع عنها سوء معاملتها له ولكنه كان يقابل إساءتها بالعلم والصبر ويقول «إن أكزانتيب مثل السماء عندما ترعد سرعان ما تبكي»[٤].

---

(١) Plat, Euthyph. 11 e B.A. Tovar. Socrate. Sa vie et son temps Paris 1954. P. 85 - 117.

(٢) Plat; Banquet, 216d

(٣) Plat; Meno

(٤) Xenophon, Mem II. 2.

على أن هذا الوصف ربما كان من باب التندر والسخرية إذ لم يذكرها أفلاطون بالسوء.

وقد رأى سقراط في الحب نوعاً من العبودية. فكان ينصح الناس بالتمسك بفضيلة الاتزان والاعتدال وعدم التطرف في العاطفة»[1]. وكان يصف من لا يتحكم في سلوكه بأنه مثل الحيوان»[2] ولعل في هذا الاتجاه الأخلاقي عند سقراط ما يؤكد نزعته العقلية ويبعده عن التطرف العاطفي والحماسة والاندفاع التي تميز عصر هوميروس حيث كانت الحماسة المتطرفة لا تجعل من الإنسان حيواناً كما يرى سقراط. بل تجعله بطلاً مثل أخليس أو أجاكس. وتظهر النزعة العقلية في فلسفة سقراط كما تتضح في أساس حياته على السواء ولعل هذا هو السبب في كراهية نيتشه له ووصفه بأنه المسؤول عن جمود العقل الذي ساد الفكر الأوربي طوال العصور الوسطى.

كذلك يرى نيتشه أن شوبنهور في نظريته الخاصة بالإرادة الكلية إنما يمثل عودة إلى رأي السابقين على سقراط أولئك الذين يكونون العصر التراجيدي لليونان. ففي هذا العصر اجتمعت الروح الأبوللونية وامتزجت بالروح الديونيزية واتحدت اتحاد النفس بالجسم في كيان واحد ولكن عندما جاء سقراط اختل التوازن إذ بدأ الجانب العقلي الأبوللوني يتغلب على الجانب الوجداني الديونيسي، وكذلك شوه سقراط روح العصر التراجيدي في اليونان[3].

---

(١) Xenophon. Mem II. 2.
(٢) Xenophon. Mem. I, 3 - 8.
(٣) Xenoph. Mem. V, 5, 1.

مما لا شك فيه أن الصورة التي قدمها نيتشه عن سقراط مقبولة وواضحة إلى حد بعيد وهي تتفق مع الصورة التي قدمها أريستوفانيس لسقراط في مسرحية السحب وقد سخر أريستوفانيس كذلك من تلك النزعة العقلية التي انتهت بسقراط إلى الإسراف في الجدل والتلاعب بالأفكار المجردة.

ولقد أثر سقراط في شباب عصره بأسلوب حياته وظروف إعدامه فقد حاكمته الديمقراطية وقضت عليه بالإعدام وروى أفلاطون ظروف هذه المحاكمة في محاورة الدفاع The Apology كما ذكرها كسينوفون في مذكراته وكلاهما يتفق على أن الاتهام الذي وجه إلى سقراط كان لأسباب دينية وقد رفع الدعوى على سقراط ثلاثة أشخاص هم أنيتوس Anytos أحد زعماء الديمقراطية وانضم إليه الشاعر التراجيدي مليتوس Meletos وخطيب هوليقون Lycon وخلاصة الادعاء والتهم الموجهة إلى سقراط أنه لا يقدس آلهة المدينة وأنه يقول بآلهة أخرى كما أنه يفسد الشباب. كذلك يقولون عنه إنه يبحث عما يجري تحت الثرى وفوق السماء ويلبس الباطل ثياب الحق(١).

أما الدفاع الذي رد به سقراط على هذا الاتهام فيتلخص فيما يلي:

يستهل سقراط دفاعه بقوله إنه لن يلجأ إلى الخطابة يؤثر بها على القضاء بل سوف يتوخى الحقيقة في كلامه وأنه لن يدافع عن نفسه ضد اتهام أنيتوس ومؤيديه فحسب بل أيضاً ضد كثيرين شوهوا سمعته(٢) حين

(١) Plato Apology 24b. 19 b - 20d.

(٢) Plato, Ibid.

وصفوه بأنه رجل طلعة يبحث فيما يجري تحت الثرى وفي السماء ولذلك فقد عدوه ضمن الملحدين من الطبيعيين.

أما أريستوفانيس فقد صوره معلقاً في سلة بدا أنه يمتزج بالهواء ويتحدث بكثير من اللغو. وينفي سقراط عن نفسه تهمة الخوض في الحديث عن هذه المسائل الطبيعية كما ينفي أيضاً عن نفسه محاولة تحصيل أجر من تعليمه على نحو ما كان يفعل جورجياس الليونتيني وهيبياس من إليس وبروديقوس.

ثم يروي سقراط ما حدثه به «خيريفون» صديقه وأحد رجال الديمقراطية الذين نفوا إبان استيلاء الطغاة الثلاثين على الحكم ثم عاد مع من عادوا من المنفى واستطاعوا أن يفرضوا حكم الديمقراطية من جديد بقوة السلاح فقد أنبأ «خيريفون» سقراط بأنه سأل عرافة معبد أبوللون بدلفي عما إذا كان هناك من هو أحكم من سقراط فأجابته العرافة بأنه لا يوجد، فلما تمعن سقراط في معنى هذا الكلام تبين أنه خير من غيره لأنه لا يدعي الحكمة ومضى يتحقق من صحة هذا الكلام فقصد السياسيين فوجدهم لا يعرفون حقيقة ما يتحدثون عنه وتوجه إلى الشعراء فوجدهم يصدرون عن إلهام وموهبة ولا يستطيعون تفسير ما يقولون وانتهى أخيراً إلى أن سيئة الغرور قد ذهبت بحسنة الحكمة عندهم وأخذ على عاتقه محاربة الادعاء وكشف المدعين وجعل من هذا العمل واجباً مقدساً شاركه فيه فريق من الشباب الذين لم تكن تضنيهم شواغل الحياة والذين التفوا حوله وشاهدوا امتحان هؤلاء الأدعياء وقاموا يجرون هذه التجربة بأنفسهم على المدعين فأثاروا الرأي العام حتى ناصبه العداء فئات كثيرة من الصناع والسياسيين والشعراء

والخطباء ومن أجل هذا سيق به إلى المحكمة.

أما دفاع سقراط ضد اتهام ميليتوس فيتلخص في النقاط التالية:

أولاً: أن اتهام سقراط بأنه مفسد للشباب اتهام كاذب لأنه لو كان هو المفسد فمن هو المصلح فإن أجاب المدعي بأن الجميع مصلحون سواء كانوا من القضاة أو الحكام أو الشعب فالجواب عند سقراط المصلح دائماً فرد واحد أما المفسد والمضر فهو الكثرة.

ثانياً: يتهمه ميليتوس بأنه كافر بآلهة الدولة ولكنه في اتهامه يذكر أيضاً بأن له معبودات أخرى. والحق أن من يؤمن بآثار الآلهة فهو مؤمن بها. أما الملحد الذي كفر بالآلهة وقال عنها حجارة فهو انكساجوراس[1].

ثالثاً: يذكر الرسالة التي كلفته بها الآلهة من توجيه الناس إلى الفضيلة ويذكر أيضاً أنه قد انشغل بذلك عن الحياة العامة ويذكرهم كيف عارض محاكمة قواد حملة الأرجينوساي محاكمة جماعية لا فرداً فرداً وكيف امتنع عن تسليم ليون السلامي إلى الطغاة الثلاثين فكان لا يعبأ بالموت ولا يخشاه ويتمسك بالحق دائماً.

ولقد كان سقراط يحظى بالبراءة لولا انضمام أنيتوس وليقون إلى مليتوس فعندما سئل عما إذا كان يقترح لنفسه عقوبة أخرى غير الإعدام طلب أن تكرمه الدولة وتخصص له معاشاً إلى أن يموت واقترع على إعدامه

(١) كفر سقراط لا يتعلق بعدم إيمانه بالأساطير. فكثير من الشعراء والفلاسفة اليونان قد أنكروا الأساطير الأولمبية وأساطير هيزيود ولكنه كان يتعلق بعدم مراعاة وإقامة شعائر الديانة التي تدين بها الديمقراطية.

فزادت أغلبية الأصوات التي تطلب إعدامه فاختتم دفاعه قائلاً: والآن فقد حان وقت الرحيل، أنا إلى الموت وأنتم لتستأنفوا الحياة أينا مصيره أفضل: العلم عند الله.

ذلك هو دفاع سقراط كما رواه أفلاطون. ويروى أيضاً في محاورة «أقريطون» كيف عرض عليه الهرب وهو في السجن فرفض وفي محاورة فيدون كتب أفلاطون صفحات رائعة عن خاتمة حياة الفيلسوف كيف قضى آخر أيام حياته وتجرع السم ثابتاً رابط الجأش مطمئناً.

وتواجه الباحث في فلسفة سقراط مشكلات كثيرة أساسها أنه لم يدون شيئاً وكل ما علمناه عنه فهو مما ذكره تلاميذه ومعاصروه.

وأهم المصادر الخاصة بحياة سقراط وفلسفته تستمد من ثلاث شخصيات هم كسينوفون Xenophon وأفلاطون وأرسطو وقد ذهب بعض المؤرخين إلى استبعاد رواية كسينوفون بدعوى أنه لم يكن فيلسوفاً ولم يستطع أن يفهم فلسفة سقراط ولذلك فقط ذهبوا إلى أنه ينبغي أن نكتفي برواية أفلاطون[١].

لكن ذهب آخرون إلى ضرورة الرجوع إلى رواية كسينوفون لنفس الأسباب التي من أجلها رفضه غيرهم ذلك لأن عدم وجود فلسفة خاصة بكسينوفون يجعله ناقلاً محايداً لآراء سقراط، خاصة وأن سقراط قد تضخمت شخصيته تضخماً زائداً في المحاورات الأفلاطونية. غير أن وجود

---

(١) عارض جون برنت وتيلور رواية أرسطو كما عارضا شهادة كزينوفون واعتبرا سقراط من أعظم الفلاسفة فهو صاحب نظرية المثل وخلود النفس والدولة المثالية.

رواية أرسطو تحسم الأمر إلى حد كبير لذلك يجب أن تقارن المصادر بعضها ويقبل منها ما تجمع عليه.

ولقد حل أرسطو المشكلة الرئيسية حين قرر أن نظرية المثل يجب أن تنسب إلى أفلاطون وليس إلى سقراط. ويرجع هذا الرأي أيضاً أننا لو نسبنا نظرية المثل بأكملها إلى سقراط، فيمكننا تفسير تطورها ومراحلها المختلفة في فلسفة أفلاطون التي دامت حوالي نصف قرن من الزمان.

ومن جهة أخرى يمكن الاستدلال على فلسفة سقراط ممن عرفوا بصغار السقراطيين وعند الشعراء والأدباء المعاصرين له مثل أريستوفان.

غير أننا يمكن أن نلاحظ أن كثيراً من الفلاسفة قد انتسبوا إلى سقراط إذ وجدوا في هذا تدعيماً لآرائهم الفلسفية، ومن هؤلاء الذين انتسبوا لسقراط، الكلبيون Cynics والقورينائيون والميجاريون. ولكن يمكن أن نتبين كيف اختلف سقراط عن هؤلاء السقراطيين في كثير من الوجوه وخاصة فيما يتعلق بالكلبيين فهو لم يتطرف في زهده إلى الحد الذي وصلوا إليه. بل هناك فارق أساسي بين فلسفته وفلسفتهم وذلك هو تمسكه بسياسة المدينة وباحترام قوانينها في حين أنهم قد ألغوا نظام المدينة وقالوا بالأخوة العالمية التي أساسها المساواة الطبيعية فكانوا في ذلك أقرب إلى السفسطائيين ذوي النزعة الطبيعية مثل هيبياس وبروديقوس.

وقد كان ارتباط سقراط بسياسة المدينة يجعله خاضعاً كل الخضوع لنظمها وقوانينها ويجعله معارضاً لكل محاولة للتحرر من هذه القوانين أو

لتغيير فيها تغيراً يؤكد فردية المواطن إزاء الدولة كما كان ينادي كثير من السفسطائيين.

ولقد عاش سقراط حياته في أثينا ولم يغادرها إلا عندما طلب للخدمة العسكرية، فتشربت روحه بحب أثينا حتى آثر أن يموت بها على أن يعيش غريباً في أي أرض من أراضي البرابرة. فقد اشترك سقراط في معارك حربية عديدة وأثبت شجاعة نادرة. يروي أفلاطون[١] عن سقراط أنه اشترك في معركة أمغيبوليس وأنه تلقى القبيادس حين سقط من على ظهر جواده وأنقذ حياته في معركة «دليون» وأنه ظل طوال يوم بأكمله ثابتاً على وضع واحد يتأمل حين ولى الجميع الفرار في موقعة بوتيديوم وكل هذا يؤكد كيف كان سقراط مواطناً أثينياً معتزاً بأثينيته. ولكنه لم يكن راضياً عن ظروف أثينا بعد المحن والكوارث التي توالت عليها في نهاية القرن الخامس وفي خاتمة حكم بريكليس خاصة بعد أخذها بسياسة التوسع الإمبراطوري والاشتباك في حروب مع المدن الأخرى. وإنما كان يملؤه الحنين إلى مجدها القديم وتاريخ أبطالها الأرستقراطيين القدماء أمثال كيمون Cimon ممن قاوموا الفرس ومالوا إلى سياسة الصلح مع إسبرطة. وكان من الطبيعي أيضاً أن يختلف سقراط مع سياسة الديمقراطية التي أفسحت المجال لحرية الأفراد في الحديث عن كل شيء حتى أصبح في إمكان المواطن الأثيني أن يناقش أدق موضوعات السياسة والأخلاق والعقائد ولكن يبدو أن سقراط حين أظلته الديمقراطية بهذه الحرية جنت عليه وعلى نفسها فلو لم تكن الديمقراطية ما

(١) أفلاطون، المادبة ٢٢١ والدفاع ٢٨.

كان سقراط ليوجد. ولكنها قضت عليه لأنه طالب بالقضاء عليها فصراعه معها كان صراعاً لا ينتهي إلا بالموت.

وكل ذلك يؤكد أن محاكمة الديمقراطية لسقراط لا يمكن أن تتضح معالمها إلا على ضوء موقفه السياسي. وعلى الرغم من أن وثائق هذه المحاكمة لا نستمدها إلا من رواية تلاميذه الذين كانوا أقرب إلى الدفاع عنه وإلى إظهار بطولته مثل أفلاطون وكسينوفون إلا أنه يمكن مع ذلك أن نستدل على بعض الإشارات ذات الدلالة السياسية.

ففي محاورة الدفاع يذكر أفلاطون أن سقراط قد امتنع أثناء رئاسته للجمعية الشعبية عن الموافقة على محاكمة قواد حملة «الأرجينو ساي» الذين تركوا الأسطول الأثيني يغرق في اليم بآلاف البحارة لأنه عد المحاكمة غير قانونية وقد لفتت هذه الحادثة نظر بعض المؤرخين[1] الذين رأوا أن تمسك سقراط بحرفية القانون في موقف كان يثير شكوك المواطنين الذين اشتموا رائحة الخيانة في تصرف هؤلاء القواد كان صدمة لسياسة الديمقراطية. فقد كانت قوة الديمقراطية كلها مركزة في هذا الأسطول وكانت مؤامرات أعدائها تحاك حول القضاء على هذه القوة البحرية.

ومن جهة أخرى أثار سقراط الشكوك حول نفسه حين جمع حوله فريق من الشباب الأثرياء أمثال كريتياس وتيرامين وأفلاطون وكان يحرضهم على التصدي لكثير من رجال الديمقراطية خاصة من طوائف الصناع والسياسيين والفنانين بحجة أنهم من أدعياء الحكمة على حد قوله في محاورة الدفاع.

(1) Plat. Apol. 32 Xenoph. Hell. 1,7 Mem. 1,1.Of A.D. Winspear. The Genesis of Platos Thoaght. 1940. P. 105.0

وعلى الرغم مما يبدو لأول وهلة من أن فلسفة سقراط ومنهجه العقلي ينتهيان إلى الدعوة إلى المساواة وإلى إتاحة فرصة البحث والمعرفة للجميع إلا أنها لم تكن لتنتهي إلى هذه النتيجة فقد تشكك سقراط في قدرة العقل على معرفة العالم الخارجي وتشكك في إمكانية التعليم وسخر من السفسطائين الذين اتخذوا التعليم مهنة لهم وهو نفسه لم يكتب شيئاً ومنهجه الجدلي لم ينته إلى كسب أي معرفة إيجابية عن العالم أو الحياة الإنسانية إلا إذا فهم على أنه دعوة إلى التأمل الباطني ومحاسبة النفس لنفسها.. وأخيراً فإن الطابع الديني الذي صورت به محاكمة سقراط لا يمكن فهمه إلا على أضواء سياسية فتهمة الكفر بالآلهة التي ذكرت في محاورة الدفاع لم تكن لتنتهي به إلى الإعدام فكثيراً ما أنكر الفلاسفة والمفكرون وجود الآلهة اليونانية وتشككوا في حقيقتها ووجهوا نقدهم للأساطير الأولمبية وأساطير هيزيود وأورفيوس وغيرهم ممن كتبوا عن الآلهة وإنما النقطة الرئيسية في هذا الموضوع ترجع إلى عدم مشاركة سقراط في إقامة شعائر الديانة التي فرضتها الديمقراطية لأن الأمر الذي كانت الحكومة آنئذ تواخذ عليه هو إقامة هذه الشعائر الدينية الوطنية Cultus ولم يكن يعنيها الاعتقاد Dogina في حد ذاته فعدم مشاركة سقراط عد في النهاية خيانة للديمقراطية وليس إلحاداً أو كفراً بالآلهة(١).

وأخيراً فإن المضمون الاجتماعي والسياسي الذي يمكن الاستدلال عليه من ثنايا نظريات سقراط الفلسفية يكشف عن اختلاف كبير بينه وبين معاصريه والسابقين عليه في الرؤية العامة للكون والحياة الإنسانية. على أن

---

(١) A.3. Taylor. Varia Socratica Oxford. 1911. P. 16. PP21 - 30.

أهمية سقراط في تاريخ الفلسفة لا تستمد من تعاليمه بقدر ما تستمد من تأثيره على الفلاسفة الذين ساروا في التيار الذي أنشأه تيار الفلسفة الروحية المثالية.

٣ - منهجه وفلسفته:

قدم سقراط الأسس الأولى للمذهب المثالي الذي سار عليه أتباعه من بعد وخاصة أفلاطون الذي استطاع أن يستخرج من هذه الأسس والمبادىء النتائج المترتبة عليها وأن يعممها على مختلف مجالات الفكر الفلسفي التي لم يطرقها سقراط.

على أن أشهر ما قيل عن فلسفة سقراط هي عبارة شيشرو ومؤداها: أن سقراط قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض وأدخلها المنازل وجعلها تسوس أفعال البشر[1].

ولقد نجح سقراط فعلاً في توجيه الفلسفة من البحث في الطبيعة إلى البحث في النفس الإنسانية واتخذ من عبارة معبد دلفي «اعرف نفسك» شعاراً لكل فلسفته فلا عجب إن عده مؤرخو الفلسفة المؤسس الأول للفلسفة الأخلاقية.

وإذا كان سقراط لم يكتب شيئاً على الإطلاق وإذا صحت رواية أتباعه وتلاميذه فإنه يمكن أن نستخلص من هذه الرواية صورة عامة متكاملة لمنهج سقراط وفلسفته.

(١) Cicero, Tuscul quaest 1,5.

٤ - منهج سقراط:

لما كانت عناية سقراط قد انصرفت إلى البحث في موضوعين رئيسيين هما النفس الإنسانية والتصورات الأخلاقية فقد كان من الطبيعي أن يلجأ إلى استعمال المناهج العقلية والتأملات المناسبة لهذه الدراسة. أما المناهج التجريبية التي تعتمد على المشاهدة واستخدام الحواس فلم تكن تفيده كثيراً في المعرفة التي يسعى إليها. أما الاستقراء السقراطي الذي ينسبه إليه أرسطو فلم يكن يعني عند سقراط التعميم المستمد من ملاحظة الأمثلة الجزئية واستقراء الوقائع التاريخية في فلسفته الأخلاقية والسياسية وإنما كان تصنيفاً للأمثلة الموضحة للتصور الكلي أو المثال المدرك بالعقل والمشترك بين هذه الأمثلة وقد كان أرسطو يقصد في سياق حديثه أن يذكر مجهود سقراط في تشييد الفلسفة المثالية التي وصلت عن طريق أستاذه أفلاطون ورواية أرسطو تعد ذات أهمية خاصة، فهو يقول «لقد انصرف سقراط عن البحث في الطبيعة كلية وعكف على دراسة الموضوعات الأخلاقية وفي هذا المجال كان يعنى بالكلي وكان أول من أقام العلم على التعريفات»[١] ويقول أيضاً: «لقد كان سقراط يعنى بالبحث عن الماهية والاستدلال القياسي وهناك شيئان يمكن أن ننسبهما إلى سقراط الاستدلال الاستقرائي والتعريف الكلي وكلاهما يتعلق بنقطة البداية في كل العلوم»[٢].

وقد ذكر كسينوفون طريقة سقراط في استخدام الاستقراء فوضح كيف كان سقراط يجمع الأمثلة ليبين ما ينطوي على الموضوع الذي يبحث عنه

---

(١) Arist. Met. A - 6 978.b

(٢) Arist, Met. M 1078 b 17 - 32.

وما لا ينطوي عليه. ففي حوار دار بينه وبين الشاب «أوتيديموس»[1] يذكر سقراط أن المواطن لا يكون صالحاً ما لم تتم له صفة العدالة وعندما يدعي «أوتيديموس» أنه لا أحد يفوقه في هذه الصفة يوجه سقراط الحوار إلى وضع تعريف للعدالة ورغم أنه لا ينتهي في آخر الأمر إلى تعريف محدد إلا أنه يأخذ في ذكر الأمثلة الموضحة للعدالة والأمثلة التي توضح نقيضها ويلجأ في أثناء ذلك إلى اختيار حرفين من حروف الأبجدية ليرمز بأحدهما وليكن (د) لمجموعة الأمثلة التي تتمثل فيها العدالة وبحرف (أ) لمجموعة الأمثلة التي تنطوي على نقيضها فيذكر مثلاً أن خداع الأعداء في الحرب وإخفاء الحقيقة على المريض أمور جائزة وعادلة ولكن الخداع والكذب لا تكون كذلك في الظروف المغايرة.

أما عن التعريف الذي يحاول سقراط أن يحدد به الماهية الكلية فهذا أمر لم ينجح سقراط فيه بدليل أنه في أغلب المحاورات السقراطية التي كتبها أفلاطون مثل «لاخيس» و «أوطيفرون» و «خارميدس» لا نجد الحوار ينتهي إلى تعريف محدد للفضيلة التي يبحث عنها وهذا ما يجعلنا نتساءل هل كان سقراط يعنى حقاً بالتعريف النظري كما يقول أرسطو أم كان مجرد محاولة منه ليجعل محاورة يتبين قصور معرفته ولكي ينتهي إلى أن الجميع لا يعرفون حقيقة ما يدعونه. فلاخيس الذي اشتهر بالشجاعة لا يعرف حقيقتها وأوطيفرون الذي يتحدث عن «التقوى» لا يعرف حقيقتها و«خاميدس» الذي شاع عنه الاتزان والاعتدال يجهل حقيقة ما ينسب إليه وكلهم في النهاية تنقصهم المعرفة التي يطلبها سقراط وهي معرفتهم

---

(١) Xenoph., Mem. 42.

بأنفسهم وإدراكهم لجهلهم. والغاية النهائية التي يمكن أن نستدل عليها من المعرفة التي يطلبها سقراط هي غاية عملية لا نظرية لأن هذه المعرفة السقراطية سوف تتحدد في النهاية بالفضيلة على حد قوله: «إن الفضيلة علم والرذيلة جهل» ولعل أصدق تفسير لهذا المنهج السقراطي هو أنه ليس منهجاً لتعليم الفلسفة بقدر ما هو منهج للتفلسف فلم يكن سقراط يناقش الناس لكي يعلمهم شيئاً بل لكي يبين لهم طريق المعرفة ولذلك فقد لجأ سقراط إلى استعمال ما يعرف بطريقة «التهكم» Lironie وكان يتعمد باتخاذها توجيه الأسئلة إلى الناس مع اصطناع الجهل بالموضوع الذي يسأل عنه لكي ينتهي بمحاوره في النهاية إلى إدراك جهله وفي محاورات أفلاطون وكسينوفون أمثلة كثيرة توضح هذه الطريقة ولعل من أوضحها تلك المناقشة التي اوردها كسينوفون بين سقراط والشاب المدعى «جلوكون» بن «أريستون»[١] إذ لم يكن جلوكون قد تجاوز العشرين من عمره بيد أنه بدأ يتوق للوصول إلى مناصب الحكم. ولما لم تجد محاولات والده وأصدقائه في شفائه من داء الغرور والادعاء الذي أثار عليه السخط العام تدخل سقراط إشفاقاً عليه وإكراماً لأخيه أفلاطون وبدأ يوجه له الحديث الذي انتفخت له أوداج جلوكون في بادىء الأمر ولكن لم يكد سقراط يسترسل معه في الحوار حتى انتهى الحديث بإدراك جلوكون لجهله بكل أمور الاقتصاد والحرب وهي من ألزم شروط السياسة واعترافه بأن سقراط إنما كان يتهكم منه. أما التوليد La maieutique فلفظة استعارها سقراط من صنعة أمه «فايناريت» القابلة وذلك لكي يشير بها إلى نظريته في أن المعرفة

---

(١) Xenoph. Mem 3.6.

فطرية في النفس وأن مهمة المعلم إنما تتلخص في مساعدة الآخر على استخراج الكامن عنده وليس في إضافة شيء جديد إليه وقد شرح أفلاطون المعنى المقصود بهذا التوليد السقراطي حين كان بصدد عرض نظريته في المعرفة وذلك في محاورة «ثياتيتوس». وهذا نص الحديث:

يقول ثياتيتوس: «اعلم يا سقراط أنني قد حاولت مراراً ذلك الاختبار الذي قادتني إليه أسئلتك ولكنني للأسف لم أقتنع بتلك الإجابات التي توصلت إليها كما لم أجد في الإجابات التي سمعتها الدقة التي تطلبها وإنني لم أتخلص بعد من عذاب البحث.

سقراط:إنك لتشعر بآلام الامتلاء لا بالفراغ يا صديقي ثياتيتوس... ألم تسمع ما يقال عني.. من أنني ابن قابلة من أمهر وأعظم القابلات «فايناريت» وأنني أمارس نفس هذه الصنعة؟

ثياتيتوس: كلا..

سقراط: لتعلم ذلك جيداً ولا تذهب تروج هذ الحديث عند الآخرين ذلك لأنهم بعيدون جداً عن فهم هذا الموضوع. ويقولون إنني رجل غريب الأطوار ولا أبعث في عقول الناس إلا البلبلة ألم يبلغك هذا أيضاً؟

ثياتيتوس: نعم سمعت ذلك.

سقراط: ألا أفسر لك السبب في ذلك؟

ثياتيتوس: أرجوك أن تفعل.

سقراط: إنك تعلم طبعاً أن الماهرات من المولدات لا يمارسن هذه المهنة طالما كن قادرات على الحمل والولادة. وإنما يمارسنها بعد أن يفقدن القدرة على ذلك. وهذا الأمر يرجع إلى «أرتميس» راعية الولادة التي لم تنجب والتي لم تشأ أيضاً أن تهب هذا الفن للعاقرات وإنما لمن مررن بهذه الخبرة في شبابهن تكريماً لهن في الكبر».

ثم يأخذ سقراط في وصف مبادىء فن التوليد وكيف يمكن للمولدات التعرف على وجود العمل أو عدم وجوده وما لهن من أساليب تخفف آلام الوضع وما لهن من دراية في إتمام الزيجات الناجحة المثمرة ويعقب سقراط على ذلك بقوله «إن فني في التوليد شبيه بفنهن لكن الفرق بيني وبينهن يتلخص في أن زبائني من الرجال وليسوا من النساء وإنني أولد النفوس لا الأجساد لكن الميزة الرئيسية التي يتميز بها فني الذي أمارسه أنه في قدرتي أن أميز جيداً بين ما هو كاذب زائف من أفكار الشباب وما هو ثمرة التجربة وناتج الحقيقة. لكن عندي نفس النقص الذي هو عند القابلات إذ ليس في مقدوري أن ألد الحكمة ولذلك فإن الذين يلومنني على أنني حين أوجه الأسئلة للناس لا أقدم على الإطلاق رأيي الخاص. لهم الحق في ذلك اللوم والسبب في هذا الأمر يرجع إلى أن توليد الآخرين هو فرض علي من عند الآلهة. أما القدرة على الولادة فهي قدرة لم تهبها لي الآلهة ولذلك فأنا لست بحكيم ولم يولد لي اكتشاف أستطيع أن أعده ابناً لنفسي. أما أولئك الذين يأتونني فيبدو عليهم أنهم لا يعرفون شيئاً ولكنهم بفضل من الله سرعان ما يبدون تقدماً عجيباً في نظر أنفسهم ونظر الآخرين كلما اقتربوا مني. والواقع أنهم لا يتلقون مني شيئاً وإنما هم يستخرجون بأنفسهم ما

تنطوي عليه نفوسهم من أفكار تصوروها واكتشفوها وتم توليدها بفضل من الله وبجهد مني معهم»[1].

هذه هي خلاصة منهج سقراط في التوليد. ومن جهة أخرى يمكن أن يطلق على هذا المنهج القائم على التهكم والتوليد اسم الجدل لأن استخراج الأفكار من النفوس ومحاولة توضيحها بالمناقشة الذاتية أو الحوار الثنائي هو ما يعرف باسم الديالكتيك أو الجدل والحقيقة سواء عند سقراط أو أفلاطون هي قبل كل شيء فكرة والفكرة لا يمكن أن تتضح إلا بالجدل أي بالتحليل النقدي لكل جوانبها. فالجدل في الفلسفة السقراطية الأفلاطونية لا يتناول الأشياء أو الوقائع وإنما يتناول التفسيرات المختلفة لها Logoio[2] أو العبارات التي تقال عنها ومواجهة هذه التفسيرات أو الأقوال ببعضها يؤدي إلى اكتشاف التناقضات التي يمكن أن تنطوي عليها الفكرة وهذا الكشف هو جوهر المنهج الجدلي ولعل هذا المنهج والتطرف في استعماله عند سقراط ومعاصريه السفسطائيين هو الذي دفع الشاعر الكوميدي أريستوفانيس إلى السخرية منه فصور وَلَهَ سقراط بالجدل في مسرحية السحب تصويراً ينتهي إلى حد المناقشة في قياس قفزة البرغوث. غير أننا نجد التطبيق الفلسفي لهذا المنهج واضحاً في محاورات أفلاطون المختلفة. ويتلخص المنهج الجدلي عند سقراط في وضع فرض من الفروض يتفق عليه الخصمان ثم يأخذ سقراط ومحاوره في استنباط كل ما يترتب على هذا الفرض من نتائج ملزمة ولم يكن سقراط يناقش الفرض نفسه كما لم يضع نظرية يثبت بها أن هذه

(١) Plato, theet. 148 - 160.
(٢) Taylor, Socrates p. 165.

الفروض قضايا واضحة بذاتها أو بديهيات وإنما كانت هذه الفروض مجرد مسلمات يتفق عليها الطرفان ولم يكن سقراط يعنى بالتحقق من صحة الفروض أو ما يترتب عليها بالتجربة أو بالملاحظة ولكنه كان إذا أثيرت حولها الشكوك يكتفي بالبحث عن مقدمة أخرى أو عن فرض آخر سابق عليها.

ونجد في محاورة «بارمنيدس» لأفلاطون مثالاً واضحاً لاستخدام هذا المنهج حيث أخذ سقراط يبين ما الذي يترتب على افتراض أن الوجود واحد وما النتائج التي تترتب عليه إذا كان متعدداً. كذلك يمكن أن يعد زينون الايلي أول من استخدم هذا المنهج الجدلي غير أن زينون كان يختار دائماً الفرض الذي يقول به الخصم لكي يبين استحالة النتائج المترتبة عليه.

٥ – موقف سقراط من الفلسفة السابقة عليه:

إذا رجعنا إلى الفلسفة الطبيعية السابقة على سقراط فسوف نجد أنها كانت تدور حول افتراض مبدأ لحركة الكون ونشأته. وقد ذهب البعض إلى وضع تفسير مادي لهذا المبدأ وذهب الفيثاغوريون إلى التفسير الرياضي. أما الفلسفة الإيلية فقد انصرفت عن تفسير عالم الظواهر الطبيعية فكانت نقطة البداية في تحويل الفكر الطبيعي نحو الاتجاه الميتافيزيقي العقلي وانصرفت إلى البحث في فكرة الوجود، ومن هنا يمكن أن تعد هذه الفلسفة بالذات من أهم مقدمات الفكر المثالي عند سقراط وأفلاطون.

أما فيما يتعلق بالفلسفة الأخلاقية التي حمل لواءها السفسطائيون في القرن الخامس ق. م. فقد ظهرت معهم مشكلة القانون وعلاقته بالطبيعة

ولقد اتفق أكثر السفسطائيين على القول بنسبية القوانين الوضعية وظهر من بينهم من قال بتعارض قوانين المدينة المصطنعة وقوانين الطبيعة وقد اختاروا أن يتبعوا الطبيعة وأن يرفضوا كل ما يجدونه غير مناسب من العبادات أو القوانين الوضعية بقصد الثورة على الواقع وتغييره وانتهوا إلى أن مصدر القوانين كلها إنساني فهي لا ترجع إلى أي أصل مقدس أو إلهي. وكثيراً ما انتهت هذه الدعوة إلى الرجوع إلى الطبيعة وإلى نزعة تدعو إلى حرية الفرد وتأكيد حقوقه إزاء الدولة وإلى الاتجاه نحو الأخوة العالمية. وقد أثارت هذه الاتجاهات الحديثة في الفكر الفلسفي نقد سقراط خاصة بعد أن تشكك السفسطائيون في وجود الآلهة كما فعل بروتاجوراس وكما حاول بروديقوس تقديم تفسير مادي طبيعي للأساطير الدينية فقال: إن الناس تميل إلى تأليه قوى الطبيعة التي تعيش عليها وعلى ضوء ذلك يمكن أن تفهم موقف سقراط وعدائه لنظريات السفسطائيين في السياسة والأخلاق والدين.

أولاً – موقف سقراط من البحث الطبيعي:

هل عني سقراط بالبحث في تفسير الطبيعة؟ ولو تتبعنا تاريخه العلمي فسوف نجد أنه قد اهتم في صدر حياته بالاطلاع على هذه البحوث، فمن المعروف أنه قرأ كتاباً لهرقليطس ولما سئل عن هذا الكتاب قال إن فهمته يبدو عظيماً أما ما لم أفهمه فأظنه كذلك ولكني أحتاج لمفسر له وليس يبعيد أن يكون قد اطلع أيضاً على كتاب أنكساجوراس وكان يباع بدراخمة واحدة في عصره وفي رواية ديوجين لايرس أنه اتصل بالفيلسوف

الطبيعي أرخيلاوس هذا فضلاً عما ينسبه إليه أريستوفانيس في مسرحية السحب من أنه كان يعنى بالبحث في الطبيعة والفلك.

غير أننا نرجح أنه قد خرج من كل هذه الدراسات كما خرج ديكارت من دراسته للفلسفة المدرسية بالشك فيها جميعاً. فلو رجعنا إلى محاورة الدفاع مثلاً ومن المؤكد أنها من المحاورات السقراطية المعبرة عن فلسفة سقراط نجده ينكر معرفته بالفلسفة الطبيعية إنكاراً كلياً يقول رداً على اتهام مليتوس له بأنه كان يبحث في الطبيعة وخواطرها. «ولشد ما يسوؤني أن يتهمني مليتوس بمثل هذا الاتهام الخطير. أيها الأثينيون الحق الصراح أني لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من الأسباب[١] كذلك نجده في محاورة فيدون يوجه النقد الشديد لفلسفة أنكساجوراس الطبيعية لأنها فلسفة آلية تفسر الأشياء تفسيراً آلياً مادياً ولا تبين العلة الغائية في وجود الأشياء وحركتها لذلك فقد ابتأس سقراط لأن أنكساجوراس بعدما قال بفعل العقل وبأنه مبدأ في تكوين العالم لم يستخدمه بعد ذلك في تفسير وجود الكائنات وحركتها إلا عندما كان التفسير بالعناصر المادية لا يسعفه[٢].

لذلك خرج سقراط من هذه الدارسة بالفشل والسخط بل ذهب إلى تحديها لأنها كفر وإلحاد في نظره ووصفها أيضاً بأنها جنون.

يروي كسينوفون في مذكراته[٣] قول سقراط:

---

(١) أفلاطون محاورة الدفاع ١٩ ترجمة د. ذكي نجيب محمود القاهرة ١٩٣٧ Apc 19c.

(٢) Plat. Phed. 96 - 99a.

(٣) Xenoph. Mem. I. 1 - 14.

«وكما يختلف المجانين، فمنهم من لا يخاف مما يخيف ومنهم من لا يستحي من التلفظ أو من عمل أي شيء أمام الناس ومنهم من لا يحترم المعبد ولا الهيكل ومن لا يهدى أي إلى الآلهة ومن يعبد الحجارة والحيوان كذلك نجد أولئك الذين يبحثون في الطبيعة بعضهم يعتقد في أن كل الأشياء في صيرورة دائمة وبعضهم الآخر يلغي الحركة وبعضهم يرى أن كل الموجودات قد حدثت وستفنى وبعضهم يرى أن لا وجود ولا فناء.

كذلك نجد كيف انصرف سقراط عن بحوث الطبيعة بل زاد على ذلك بأن وصفها بأنها دراسة لا تليق بالإنسان لأنه اعتقد بأن عالم الطبيعة من صنع الآلهة فهي وحدها التي تملك معرفته لذلك فقد حرمت الآلهة على الإنسان هذه الدراسة والطبيعيون ببحثهم في الكون يخالفون حكم الآلهة(١).

غير أن فلسفة سقراط قد تركت تأثيراً هاماً في علم الطبيعة ويظهر هذا التأثير في النزعة الغائية التي امتدت إلى أفلاطون وإلى أرسطو بعد ذلك. فقد آمن سقراط بأن هذا الكون يخضع في وجوده وفي سيره لتدبير ولعناية عقل إلهي فهو موجه إلى غاية مرسومة وخطة معقولة وكل ما فيه مرتب ترتيباً يحقق الخير والكمال وكما آمن سقراط بأن للكون عقلاً مدبراً اعتقد كذلك بأن للإنسان نفساً عاقلة لها السيطرة على الجسم وهي الوجهة للإنسان إلى الخير وإلى الفضيلة وهذا ينقلنا إلى البحث في نظرية سقراط في التأليه وفي النفس..

---

(١) Boutrou, Etudes de Philosophie, Paris Alcan 1913. P. 22 - 23.

ثانياً: التأليه والنفس!

لقد اعتقد سقراط في وجود الآلهة وعنايتها بالعالم والحياة الإنسانية وظهرت دلائل هذا الاعتقاد في كثير من محاورات أفلاطون وفي مذكرات كسينوفون وإذا كان سقراط لم يوضح تماماً نظريته في خلق العالم إلا أنه كان يقول دائماً بوجود علة عاقلة تدخلت في تكوين المخلوقات كما كان يؤكد أن ما يحدث في الكون والحياة الإنسانية إنما يحدث بتدبير ونظام وعناية إلهية. ويكفي لتوضيح ذلك أن نرجع إلى ما يذكره عنه كسينوفون في مذكراته[١] من أنه أخذ يناقش «أريستوديموس» الذي لم يكن يعتقد في وجود الآلهة ولا يقدسها ودعاه إلى أن ينظر في المخلوقات الحية ذات الإحساس لكي يقنعه بأنها لا يمكن أن تكون وليدة المصادفة البحتة أو المادة وإنما يدل تركيبها على أنها من نتاج عقل مدبر منظم ويكفي في رأي سقراط أن ننظر إلى الجسم البشري لكي نرى كيف نظمت أعضاؤه بطريقة تتيح لها القيام بوظائفها على خير وجه مما يثبت لنا أنها موضع عناية إلهية سامية، ويضرب مثلاً لهذه العناية بالعين التي خلقت بحيث تحميها الجفون وكيف تفتح هذه الجفون عند الإبصار ثم تغلق عند النوم وكيف خلقت الأهداب وكأنها ستر للعين لكي تمنع العرق من أن يسيل عليها من الرأس. كذلك فإن عناية الآلهة تمتد أيضاً لتكلأ حياة البشر ولذلك فإن عبادتها وتقديسها فريضة عليهم...

وكثيراً ما يذكر أفلاطون وكسينوفون وديوجين لايرس[٢] جني

---

(١) Xenoph. 1,4.

(٢) Plato, Apology, 31d phedre 242c Xenoph. mem, 1,364,8.

Daimon سقراط وكيف كان هذا الجني يحمل إليه دائماً «إشارة» (semeion) تبعثها إليه الآلهة لتهديه إلى الخير والصواب في كل الأمور وأنه كان في كل حياته حتى يوم إعدامه يتبع ما تمليه عليه هذه الإشارة الإلهية.

أما فيما يتعلق بالنفس، فإن كل ما يمكن أن نستمده من رواية الذين كتبوا عن سقراط فلا يبين لنا أكثر من أنه قد أكد سيادتها على البدن واعتبارها الجوهر العاقل الذي يتميز به الإنسان عن غيره من سائر أنواع الحيوان الأخرى ومن هنا قد توج سقراط الفضائل كلها بفضيلة الاعتدال. والاعتدال عنده كان يعني التحكم في الرغبات والانفعالات أو بمعنى آخر في سيطرة العقل على كل أفعال الإنسان وسلوكه. من جهة أخرى فقد ترتب على توحيد سقراط بين النفس الإنسانية والجوهر العاقل أن فسرت الشجاعة عنده على أنها فضيلة لا تنبع عن أي قوة وجدانية أو حماسية كما يقول أفلاطون وإنما تصدر عن العقل إنها معرفة ما يجب أن نفعله في ظروف معينة،وهكذا يتخذ العقل المقام الأول في فلسفة سقراط. أما عبارة «اعرف نفسك» التي ترددت كثيراً عند سقراط فهي لا تكشف لنا عن نظرية خاصة في طبيعة النفس ومصيرها بقدر ما تكشف عن مضمون أخلاقي مستمد مما يترتب على هذه المعرفة بالنفس من توجيه معين لحياة الإنسان وسلوكه.

فمعرفة النفس عند سقراط هي أيضاً معرفة بالخير وتحقيق للفضيلة ذلك لأن من يعرف نفسه عرف بالتالي ما يناسبها وما لا يناسبها أي عرف الخير الخاص بها. ولما كان الخير الأقصى أو الغاية القصوى التي ينبغي أن يتجه إليها الإنسان في كل حياته هي السعادة فعلى الحكيم أن يسعى إلى بلوغها

بالعقل والتخطيط السليم. ذلك أن السعادة قد تصادف الناس بغير حساب لكن على الحكيم أن ينشرها ويكتسبها بمجهوده وتنظيم حياته. غير أن السعادة لم تكن تعني عند سقراط ما كانت تعنيه عند معاصريه من الماديين أمثال «أرستيبوس» القورينائي الذي كان يوجد بينها وبين اللذة الحسية وغيره ممن يتصورونها في الجاه أو في المجد أو السلطان[1] إنما السعادة التي يسعى سقراط إلى بلوغها والتي يتحقق بها الخير الأقصى إنما تتلخص في قناعة النفس وطهارتها. لذلك فقد ترتب على مبدأ «اعرف نفسك» عند سقراط نظريته الأخلاقية التي تتلخص في أن الفضيلة معرفة والرذيلة جهل فمعرفة الإنسان بنفسه هي السبيل الوحيد لتحقق الفضيلة.

ثالثاً: الفضيلة علم والرذيلة جهل:

يترتب على قول سقراط: إن الفضيلة علم أن يكون العكس صحيحاً أيضاً وهو أن الرذيلة جهل. فجهل الإنسان بالخير هو وحده مصدر التورط في الشر وإذا كان الخير يتحد بالسعادة عند سقراط فإن الشر سوف يتحد بالشقاء ولذلك يستحيل على الإنسان أن يرتكب الشر وهو يعلم أنه شر إذ ليس من المعقول أن يتخلى الإنسان عن سعادته بإرادته[2].

والخلاصة أن المعرفة بالنفس هي السبيل الوحيد إلى تحقيق الفضيلة غير أنه كثيراً ما تفسر هذه المعرفة عند سقراط بأنها علم. غير أن هذا العلم هو علم من نوع معين إنه أقرب ما يكون إلى أن يسمى حكمة Sophia على

(١) Xenoph. mem 1,6.
(٢) Plato. Meno. 77 - 78.

نحو ما ذكرت عرافة معبد دلفي حين سئلت عن أحكم الناس فأجابت بأنه سقراط.

وأول ما تتميز به هذه الحكمة أو هذا العلم السقراطي هو اختلافها عن العلم الشائع في عصر سقراط فهي تختلف أولاً عن العلم التجريبي الذي ازدهر مع الفلاسفة الطبيعيين السابقين عليه وهو العلم الذي أكد جهله به وأنكره عن نفسه وهي تختلف كذلك عن علوم السفسطائيين التي وإن كانت تعنى بالإنسان لا بالكون الطبيعي إلا أنها لا تعنى ببيان الخير الأقصى والغاية النهائية للحياة وإنما تقف عند حد طلب المكاسب العملية والنجاح الوقتي.لذلك فقد رأى سقراط أن السفسطائيين لم يؤسسوا الأخلاق على علم أو معرفة ولم يتبعوا المنهج السليم في الأخلاق حين انتهجوا مناهج لا تتعمق في معرفة النفس الإنسانية وأخذ عليهم سقراط أنهم لجؤوا إلى تعليم المواطنين السياسة والخطابة بغير أن يوجهوهم إلى الغاية من هذا النقاش فوضعوا السلاح في أيدي من يسيئون استخدامه فشأن تعليمهم للنفس شأن التدريب الجسماني إذا أسرف فيه الإنسان ومارسه بغير خطة معقولة فإنه يضر بالجسم. وكذلك الحال في التربية العقلية إن لم تكن توجهها فكرة سليمة أو غاية صالحة فقد تنكب المدينة بأسوأ الحكام وطالب سقراط بأن يكون للأخلاق علم يبين حقيقية الفضيلة حتى لا يكون اكتسابها أمراً متروكاً للمصادفة وفي مقابل الأخلاق العملية عند السفسطائيين نرى سقراط يقدم أخلاقاً علمية تقوم على العقل والفكر النظري.وبهذا المعنى أصبح العلم والمعرفة التعقلية وسيلة لتحقيق الفضيلة وطريقة لتطهير النفس وأحل سقراط العلم محل معتقدات الديانات السرية كالأورفية وغيرها وجعله وسيلة لطهارة النفس.

ومن المفارقات الغريبة أن نجد سقراط على الرغم من قوله بأن الفضيلة تحتاج إلى علم إلا أنه لا يتصور أن هذا العلم مما يمكن تعليمه للناس بل يذهب إلى أنه مفطور في النفس فيختلف في هذه النقطة مع نظرية السفسطائيين في اكتساب المعرفة وخاصة بروتاجوراس الذي ذهب إلى أن الفضيلة ليست بعلم ولكنها مكتسبة ويمكن تعليمها للغير[١] واختلف سقراط مع السفسطائيين في نقطة أخرى مترتبة على النقطة السابقة، ففي حين ذهب السفسطائيون وبخاصة بروتاجوراس إلى النظر إلى الفضائل المختلفة باعتبارها متعددة انتهى سقراط إلى القول بأن الفضيلة واحدة[٢] ولكن تتعدد أسماؤها وصورها إنها تتلخص عنده في شيء واحد هو دائماً إدراك الخير ومعرفة أين يكون فالشجاعة والعفة والاتزان لا تكون فضائل ما لم يصحبها تعقل للخير الذي تعود به على النفس الإنسانية وهذا هو مضمون محاورة بروتاجوراس التي كرسها أفلاطون لعرض هذه النظرية السقراطية في الفضيلة.

٦ - القانون والطبيعة عند سقراط:

أما فيما يتعلق بموقف سقراط من مشكلة القانون والطبيعة التي سبق أن أثارها السفسطائيون فيمكن أن نستدل بصددها على مقدار ما يكنه سقراط من احترام وتقديس لفكرة القانون: بل ليس هناك فكرة فلسفية كان لها تأثير في حياة سقراط قدر ما كان لفكرة القانون ومفهومه عنده. وقد ظهر

(١) انظر محاورة بروتاجوراس لأفلاطون حيث يذكر سقراط أن الفضيلة ليست مكتسبة ولا يمكن تعليمها بدليل أن كبار الساسة لم يستطيعوا أن يعلموها لأولادهم.
(٢) محاورة بروتاجوراس أيضاً.

لنا مما سبق كيف عني بروتاجوراس السفسطائي بتوضيح أصل القانون ومهمته في بناء الحضارة الإنسانية.غير أنه في حين ذهب بروتاجوراس إلى القول بأن القوانين الوضعية ترجع في أصلها إلى الاتفاق الإنساني ومن ثم فهي نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان يرى سقراط أن القوانين سواء كانت قوانين مكتوبة وضعها البشر لتحقيق السلام والسعادة في المدينة أو كانت قوانين غير مكتوبة مستمدة من إرادة الآلهة فهي حقائق ثابتة متوارثة ينبغي المحافظة عليها من أي تغيير أو تبديل. فالقانون عنده هو رمز للعقل ينبغي أن يسود وينظم الفوضى وطاعته واجبة ولا يجوز للحكيم أن يخالف قوانين المدينة المكتوبة لأن الثورة عليها إنما تعني تحطيم كيان المدينة وانهيار قيمها المتوارثة.

ويكفي لتوضيح هذه الفكرة عن القانون عند سقراط أن نرجع إلى خطاب القوانين لسقراط في محاورة أقريطون حين دعاه صاحبه للهرب فيقول له:«هل تتصور دولة ليس لأحكام قانونها قوة ولا تجد من الأفراد إلا نبذاً واطراحاً أن تقوم قائمتها فلا تندك من أساسها؟... ويتصور القوانين تخاطبه قائلة وماذا تظن يا سقراط؟ ألم تقل إن الفضيلة والعدالة والتشريع والقوانين هي أنفس الأشياء في هذا العالم.(١)

كذلك يشهد كسينوفون لسقراط بشدة تمسكه بقوانين المدينة واحترامه لها وتأكيده لأصلها الإلهي فيروي أنه كان حين رئيساً للجمعية الشعبية لم يكن يسمح لأحد أن يصوت ضد القانون، ولم يخضع لأمر الحكام حين

(١) أفلاطون محاورة أقريطون انظر الترجمة العربية للدكتور ذكي نجيب محمود - Plat. crit. 50b - 53c.

كلفوه بمحاكمة قواد حملة الأرجينوساي Arguinusae الذين لم يتمكنوا من إنقاذ الأسطول الأثيني عند هبوب عاصفة أغرقته عام ٤٠٦ ق.م(١).

فالقانون في ثباته وكماله كالحقيقة الرياضية عند سقراط لا تتغير بتغير الزمان والمكان. يقول: لو سألك سائل فيما يتعلق بالأمور التي لك بها معرفة مثل حروف الهجاء: ما عدد الحروف في كلمة سقراط. هل ستخبره أحياناً بشيء وأحياناً بشيء آخر؟ أو تقول لمن يسألك من الناس عن الأعداد مثلاً: هل العشرة هي ضعف الخمسة؟ هل ستخبره بإجابات مختلفة متعددة(٢).

وكان سقراط يرى أن هناك قوانين غير مكتوبة مستمدة من الآلهة(٣) وهي غير خاصة بمدينة معينة أو بزمان معين فهي عامة ومعروفة للجميع وما تنص عليه هو العدالة الإلهية التي تكون طاعتها مقدسة ويكون أي مساس بها إساءة للآلهة يترتب على من يمسها ضرر بالغ ذلك لأنها تحمل في طياتها عقاب من يخالفها ومن قبيل هذه القوانين بر الوالدين واحترام الآلهة وتقديسها وعدم الزواج من المحارم. يقول سقراط: إني لأؤكد لك يا هيبياس بأن إطاعة القوانين والعدالة هي شيء واحد وإن كنت ترى أمراً آخر فاذكره لي(٤).

---

(١) Plat. Apol 32cF. Xenoph. Mem. 1,1,38. Hell 1,7.

(٢) Xenoph. IV. 47.

(٣) أثار الشاعر صوفوكليس مشكلة الصراع بين القوانين المكتوبة والقوانين الإلهية غير المكتوبة في مسرحيته «أنتيجونا» حيث تحتج أنتيجونا على قوانين الملك كريون بقوانين الأجداد وعاداتهم المستمدة من الآلهة. وفي حين نرى أن سقراط لا يرى تعارضاً بين القوانين المكتوبة والقوانين غير المكتوبة نجد صوفوكليس يؤكد في مسرحيته وجود تعارض لعل السبب في نشأته يرجع إلى اصطدام التشريعات الإنسانية بقوة العادات والتقاليد القديمة في المجتمع اليوناني.

(٤) Xenoph. Mem. IV., 418.

أما عن أصل القانون فيقول لمحادثه «إني لأعتقد أن الآلهة هي التي وضعت هذه[1] القوانين للناس إذ إن أول القوانين عند كل الناس هو الذي يحض على عبادة الآلهة. وهكذا احتل القانون عند سقراط المكانة العليا وهل كان سقراط ليقول عنه شيئاً آخر وهو عنده أساس التربية ومصدر الفضيلة وسر الثبات والنظام وسط النظم الدائمة التغيير والقرارات المتعددة التي أصبحت تخضع للأهواء المتقلبة التي كانت تسود المجالس الشعبية في حكم الديمقراطية.

وكذلك رأى سقراط أن القانون لا يتعارض والعدالة الإلهية لأنه رمز لها وفي هذا ما يكفي لتأكيد اتجاهه إلى تقوية سلطان الدولة في مقابل حرية الفرد التي كان السفسطائيون وخاصة أصحاب النزعة الطبيعية ينادون بها.

٧ – عبقرية سقراط :

لقد تنكر سقراط لمجتمعه ورغب عن أساليب الشعور والسلوك المألوفة في عصره حين أخذ يضع الأسس لنوع جديد من التفكير لم يكن للإغريق به عهد من قبل، ونريد به الفلسفة الإنسانية التي ما زالت تتسع آفاقها، وتتعدد نواحيها،وتبدو آثارها واضحة جلية حتى انتهت إلى ما هي عليه في وقتنا الحاضر من الخصوبة والعمق. وكان شأنه في ذلك شأن كل عبقرية فذة تخرج على الناس بين حين وحين فتفجؤهم وتثير حفائظهم فيهبون لمقاومتها، ثم لا تلبث أن تبهرهم بروعتها وعمقها، فيتبعوها صاغرين، ويألفوها إلفاً شديداً حتى ليخيل إليهم أنها من صنعهم وأنها تعبر عن آرائهم

---

(١) Xenoph Ibid.

وعقائدهم ويعجبون كيف قوبلت في أول أمرها بمثل هذا الجحود والاستنكار.

وليس من اليسير في شيء أن يفهم المرء عظمة سقراط وتجديده إلا إذا علم كيف استطاع أن يضرب صفحاً عن آراء سابقيه ومعاصريه لكي يفتح أمام التفكير البشري باباً ظل مغلقاً ومحجباً بالأسرار دهوراً طويلة فإن الإغريق وجهوا عنايتهم قبل سقراط إلى الطبيعة يحاولون الكشف عن أسرارها والوقوف على الأصل أو المبدأ الأول الذي خرجت منه جميع الظواهر المادية التي تقع تحت بصرهم وسمعهم وذهبوا في ذلك مذاهب شتى. فقالت جماعة منهم إن الكون - بكل ما يحتوي عليه - نشأ من أصل واحد ثم اختلفت هذه الجماعة فيما بينها. فقال فريق: إن الماء هو مصدر كل شيء[1] وقال فريق آخر: بل هو مادة لا نهاية لها في كمها وصفاتها[2]. وذهب فريق ثالث[3] إلى أن الهواء هو المادة الأولى. وجزم آخرون بأن النار منبع الحياة والوجود[4].

ورأت جماعة أخرى أن الظواهر الكثيرة التي يعج بها الكون لا تأتي إلا من كثرة مثلها،ثم اختلف أتباع هذا الرأي في تفسير الكثرة فقال بعضهم إن الكون يتألف من الأعداد[5]. وقال بعضهم: بل يتركب من الماء والهواء والنار والتراب[6]. ورأى آخرون أن هذا الأصل ليس في الحقيقة إلا عدداً لا

(١) ينسب هذا الرأي إلى طاليس أول فلاسفة الإغريق.
(٢) هذا هو رأي انكساندريس.
(٣) ذهب انكمسينيس إلى هذا الرأي.
(٤) هيراقليطس.
(٥) أمبدوقل.
(٦) الفيثاغوريون.

نهاية له من الذرات التي تجتمع على ضروب شتى فتنشأ عنها مختلف الأشياء[1] وما كان لمثل هذه المحاولات الأولى أن تؤتي ثمارها وما كان لها أن تنتهي إلى شرح الكون وتفسير ظواهره تفسيراً يقبله العقل وتطمئن له النفس ويستطيع الإغريق اتخاذه بديلاً عن أساطيرهم الدينية التي بدأت تتداعى من كل جانب. فكان من الطبيعي حينئذ أن يدب الشك دبيبه إلى القلوب ولم يكن بد من ظهور طبقة من الشكاك الهدامين حتى يشرع الناس في تمحيص الآراء والنظريات وحتى يقدر للتفكير الإغريقي الحر أن يشق طريقه، فلا يظل سجين البحث عن أصل العالم وعن سبب الكثرة فيه وكانت هذه الطبقة الهدامة هي جماعة السفسطائيين الذين تخصصوا في فن الكلام والجدل وظنوا أنهم يستطيعون معرفة كل شيء لمقدرتهم ومهارتهم في تركيب فنون القول وقلب الحق باطلاً والباطل حقاً.

وساعد على ظهور هذه الجماعة بعض العوامل التاريخية والاجتماعية فإن الحياة في أثينا تبدلت واتخذت لنفسها طابعاً جديداً عقب انتصار الإغريق على جيوش فارس.

فأصبحت هذه المدينة زعيمة باقي المدن الإغريقية الأخرى وامتد نفوذها السياسي إلى كثير من جزر بحر «إيجه» فاتصلت بالمستعمرات في الشرق وأدى ذلك كله إلى اتساعها وقصدها الناس من جميع الأقطار ثم ظهرت الديمقراطية وثبتت قدمها فيها وانتهى الأمر إلى نشأة طبقة جديدة في مجال السياسة العامة ونعني بها طبقة الرعاع.وصحب ذلك التطور ظاهرة جديرة بالملاحظة، فقد تكونت شخصية الفرد واتجه هذا الأخير إلى إشباع حاجاته

---

(١) ديمقريطس.

وشهواته وبخاصة بعد انتهاء الحرب التي كانت توجب عليه التضحية بكل ملاذه من أجل الوطن. أضف إلى هذا أن تقسيم العمل بين أفراد المدينة أصبح أمراً ضرورياً بعد أن تشعبت الحياة الاجتماعية فيها وهكذا شعر كل فرد بالحاجة إلى معرفة بعض الشيء عن كل ما يمس المهن الأخرى حتى يستطيع أن يدلي برأيه في الأمور العامة التي كانت تهم المدينة. ومعنى ذلك أن أثينا أحست بحاجة اجتماعية ملحة توجب على أهلها أن يأخذوا بطرف من جميع معارف عصرهم ومهنه ومطالبه خطابة كانت أم شعراً قضاءً أم سياسة اقتصاداً أم جدلاً.

وقد أخذت جماعة السفسطائيين على عاتقها مهنة تعليم الشعب وتثقيفه وإعداده للحياة الديمقراطية. فلا شك حينئذ في أن هذه الجماعة كانت وليدة بعض الميول الاجتماعية. وربما كان هذا هو نفس السبب في أنها لم تنتج إنتاجاً فلسفياً جديراً بهذا الاسم. ذلك أن هذا الإنتاج لا يبتكر قط من أجل العامة كما أنه لا يصلح لها. وكيف لنا أن نتوقع تجديداً في التفكير الفلسفي من جانب هؤلاء المعلمين المتجددين الذين كانوا يسعون إلى تلاميذهم بدلاً من أن يهرع هؤلاء إليهم.

وما كان لهم أن يعلموا الناس الحكمة محبة فيها أو رغبة في الكشف عن الحقائق التي عجز القدماء عن إدراكها بل كانوا يعلمونهم الخطابة والجدل والمهارة في اللجج .ويميل بعض مؤرخي الفلسفة إلى رمي السفسطائيين بأنهم قوضوا النظم الاجتماعية وهدموا التقاليد المتوارثة وأفسدوا أهل أثينا شيوخاً وشباباً لكننا لا نؤمن مثلهم بأنهم كانوا سبب هذا الفساد كله فإن الجمهور هو السفسطائي الأكبر لأنه لا يعرف وسطاً في

إعجابه وسخطه في حبه وكرهه وله فيما عدا ذلك نفوذ وسحر وسيطرة على النفوس فيشكلها بعنف حسبما يهوى وما كان لهذه الجماعة المرتزقة أن تعارض الرأي العام أو تتنكر له فإنها كانت قد وضعت تصب أعينها جمع الثروة وكسب الجاه والشهرة ومن ثم لم يكن هؤلاء المعلمون إلا صدى للجماعة يتملقونها، ويدرسون رغباتها وأهواءها لا ليصلحوا ما فسد أو اعوج من أمرها ولكن لكي يكونوا لها خدماً ولكي ينالوا على ذلك أجرهم.

ومهما يكن من شيء فقد تطرق الشك والفساد إلى الناحيتين الدينية والخلقية وساعد السفسطائيون ما في ذلك ريب على تمزيق الوحدة الروحية التي كانت تؤلف بين قلوب أهل أثينا فاحتدم النزاع بين الأشراف والسوقة وغلب طابع الجدل العقيم ورغب الناس عن المعرفة الحقة وانصرفوا كأساتذتهم إلى الحديث لمجرد الحديث وإلى ادعاء معرفة كل شيء ومن الغلو أيضاً أن ينسب بعض المفكرين إلى السفسطائيين الفضل في توجيه التفكير البشري نحو الفلسفة الإنسانية وليس بصحيح أنهم هم الذين أرشدوا سقراط إلى إنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض أي من دراسة أصل الكون إلى دراسة النفس والمعرفة والفضيلة والسعادة فإن سقراط وحده هو الذي وضع أسس هذه الفلسفة الجديدة وقد نتساهل بعض الشيء فنقول إنهم مهدوا السبيل أمام تلك الفلسفة ولكن من الحق أن نذكر أيضاً أنهم لم يهدفوا إلى هذه الغاية عن قصد وأنهم لم يفعلوا ذلك بمحض إرادتهم فقد كانوا أبعد الناس عن فهم هذا النوع الجديد من التفكير. بل كانوا من ألد أعدائه ومناهضيه

٨ – ظهور سقراط:

جاء سقراط وسط هذه الفوضى الشاملة فكان مجيئه نذيراً بانقضاء مرحلة الشك وبدءاً لنهاية التدهور العقلي والخلقي والديني. ولم تكن ظروف الحياة في أثينا هي التي خلقته ولم يكن المجتمع على استعداد لقبول تعاليمه ولم يأت سقراط لكي يعبر عن بعض الميول الاجتماعية الكامنة كما يدعي ذلك بعض المفكرين[1] فإن العبقرية ليست وليدة المجتمع كما يبدو لهؤلاء ولكنها نتيجة لبعض الشروط النفسية الشخصية البحتة التي لا تخلقها البيئة أو الوراثة والتي لا يغض من شأنها أن يقبلها المجتمع أو يرفضها وحقيقة لو استطاعت البيئة الاجتماعية التي عاش فيها سقراط أن تعده لشيء ذي بال لما أعدته إلا لحياة تختلف اختلافاً كبيراً عن تلك الحياة التي اختارها لنفسه وهي أن يحيا كفيلسوف يمحص نفسه ونفوس الآخرين ولو جرت الأمور على النحو المألوف لما استطاعت هذه البيئة أن تعده لشيء إلا ليكون نحاتاً كأبيه[2]. وفعلاً زاول هذا الفيلسوف مهنة والده حيناً من الدهر. ثم رغب عنها وتركها عندما دفعه ذكاؤه وتفكيره العميق الخصب إلى البحث عن المعرفة الحقة فضحى من أجلها بكل شيء بالثروة وبالحياة أيضاً. قد يقال إن الديمقراطية أتاحت له أن يغشى المحافل والمجالس وأن يلقى أعلام الرجال وأن يأخذ عنهم لكن ليس لهذه الحجة من القوة إلا مظهرها

---

(١) نشير هنا إلى رأي «دوركايم» رئيس المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع فقد حاول دون نجاح تفسير ظهور العبقريات والديانات تفسيراً اجتماعياً، ارجع في هذه المسألة إلى كتاب «المنطلق الحديث ومناهج البحث» الطبعة الثالثة صفحة ٣٢٧ وما بعدها.

(٢) ولد سقراط في أثينا سنة ٤٦٩ قبل الميلاد من أبوين متوسطي الحال إذ كان أبوه سفرونيسك Sophronisque نحاتاً وكانت أمه قابلة.

فإن سقراط لم يكن إلا أحد عشرات الألوف الذين قدر لهم أن يغشوا هذه المجالس وأن يلقوا هؤلاء الأعلام وحقيقة لم تتح له هذه البيئة إلا الوقوف على آثار الفلاسفة السابقين وعلى تناقض آرائهم وهذا أمر لم تضن به أثينا على سواه وكان من الممكن فيما عدا ذلك أن يهتدي إليه وحده.

وقد يقال إنه لم يأت بجديد إذ إن السفسطائيين سبقوه إلى رفض آراء الأقدمين. لكن شتان بين رفضه ورفضهم، فإن رفضه هو رفض العبقري الذي يستطيع الخلق والابتكار والذي يخلق ويبتكر بالفعل وأما رفضهم فهو رفض جماعة تمثل عقلية الجمهور وتعبر عن ميوله وعواطفه.ونحن نعلم جد العلم أن الجمهور لا يستطيع خلقاً ولا ابتكاراً وإن استطاع الهدم والتدمير.

وما كانت عبقرية سقراط في حاجة إلى بعض العوامل الخارجية التي توقظها أو تمهد السبيل أمامها فإنه لم يكن من هؤلاء الذين يسهل إقناعهم بالخطابة أو زخرف القول لقد كانت حجج السفسطائيين ترضي العامة، وتثير إعجابها في حين أنها كانت لا تقنعه بل تثير تفكيره وشكوكه وكان إذا رأى السامعون أن لا مجال إلا للموافقة رأى هو على العكس من ذلك أنه لابد من السؤال والتمحيص. فإذا وجه أسئلته تبين له تداعي الآراء التي كان يؤيدها أصحابها بقوة وفي الواقع ليست طريقة البحث عن الحقيقة أن يلجأ المرء الى استخدام الخطب الرنانة والأساليب الفخمة. فإن الحقيقة كما كان يرى سقراط توجد لدى كل امرىء منا لكن كثيراً ما تعلوها غشاوة من الآراء الفاسدة والأوهام أو النسيان وحينئذ فلا بد من الإلحاح في البحث عنها حتى تخرج إلى النور فإذا سلك المرء هذه السبيل الوئيدة استيقظ شعوره وتحرك تفكير وما زال ينتقل من حقيقة إلى أخرى حتى

ينتهي إلى أن يسمع في أعماق نفسه ما يطلق عليه سقراط اسم الصوت الداخلي.

وقد بدت لسقراط عبقريته على صورة نداء إلهي إذ كان يعتقد أن السماء أرسلته إلى أثينا وعهدت إليه أن يرشد أهلها وينقذهم وينقذ الإغريق معهم. ويقص علينا هذا الفيلسوف قصته:[1] إن «شيريفون» رفيق صباه ذهب يوماً إلى معبر أبولون في دلفي وجرؤ على توجيه هذا السؤال إلى كاهنة المعبد: أن ليس هناك من هو أعلم منه فلما انتهى إليه أمر هذه النبوءة قال لنفسه: فلننظر ما معنى كلام الإله وما ينطوي عليه من معنى خفي؟ إني أشعر شخصياً أني لست أقل الناس أو أكثرهم علماً. فماذا يريد الإله عندما يؤكد أنني أكثر الناس علماً؟ ومع ذلك فإن الإله لا يقول شيئاً مخالفاً للحقيقة؟ وليس من الممكن أن يكون كاذباً ثم ذكر أنه ظل مدة طويلة من الزمن دون أن يفهم من شأن هذه النبوءة شيئاً وأخيراً جمع أمره كارهاًعلى التحقق من صدقها فذهب يبحث عن أحد هؤلاء الرجال الذين كانت العامة تشهد بعلمهم. فلما جاذبه أطراف الحديث أحس أن هذا الرجل يبدو عالماً لكثير من الناس ولنفسه بصفة خاصة لكنه لم يكن عالماً البتة وحينئذٍ حاول سقراط أن يبرهن له على أنه ليس عالماً وإن كان يظن أنه كذلك. فلم تكن نتيجة هذه المحاولة إلا أن جلب على نفسه عداوة هذا الرجل وعداوة كثير من أعوانه أيضاً فتركه وهو يقول:«إني أكثر منه علماً على أية حال. حقاً إنه من الممكن ألا يعلم كلانا شيئاً ذا قيمة ولكنه يعتقد أنه يعلم في حين أنني وإن كنت لا أعلم شيئاً فإني اعتقد أنني لا أعلم شيئاً ولم تنِ هذه

(١) Apologie de socrate 270 - 23.

المحاولة من عزمه شيئاً فذهب يبحث عن رجل ثانٍ من بين هؤلاء الذين كان يظن أنهم أكثر علماً من الأول فكان شعوره في هذه الحال هو عين شعوره في الحال الأولى ويعترف سقراط أنه جلب على نفسه عداوة هذا الرجل وغضب عدد كبير من الناس غيره ومع هذا فما برح ينهج هذه السبيل مع علمه بأنه ينفر مواطنيه منه ولم يكن ذلك منه دون حسرة أو قلق وما كان لليأس أن يدب إلى قلبه لأنه كان يعتقد أن ذلك من واجبه نحو كل رجل تشهد له العامة بالعلم حتى يستطيع فهم النبوءة ويذكر لنا سقراط أنه انتهى إلى هذه النتيجة وهي أن أكثر هؤلاء شهرة بالعلم قد بدوا له أكثرهم جهلاً إلا في القليل النادر وأن بعض هؤلاء الذين كانوا يرمون بالجهل بدوا له أصح عقلاً من الأولين.

ثم اتجه صوب الشعراء يسألهم عن معاني قصائدهم ففاجأه أنهم يعجزون عن تفسيرها. فعلم حينئذ أن الشعر نوع من الوحي أو الإلهام ولما شرع يحاور الصناع وجد أنهم، وإن كانوا يعلمون كثيراً من الأمور التي يجهلها هو فإنهم يدعون معرفة كل شيء أي يزعمون أنهم يعلمون أشياء يجهلونها في واقع الأمر فليس بعجيب إذن أن تزداد عداوة الناس له ونفورهم منه وحنقهم عليه وأن يرموه بالنفاق لأنه يبدو لهم عالماً وإن كان يعترف لهم بأنه لا يعلم علماً أكيداً. وقد فسر لنا سقراط كيف رماه مواطنوه بالعلم تفسيراً طريفاً فقال: ذلك لأني كلما أقنعت أحدهم بأنه جاهل ظن الحاضرون أنني أعلم الأشياء التي يجهلها وفي الحقيقة ربما كان الإله هو الذي يعلمها وأنه أراد بهذه النبوءة أن يصرح بأن الناس لم يعطوا من العلم إلا قليلاً بل لم يعطوا منه شيئاً. ومن الواضح أنه إنما قال إن سقراط أكثر الناس علماً لأنه أراد أن يستخدم اسمي كمثال أي إنه كان يريد

القول: أيها الناس إن أكثركم علماً هو الذي يعلم على غرار سقراط أن علمه ليس في حقيقة الأمر شيئاً ألبته».

٩ - رسالته:

ولم يلبث سقراط أن اهتدى إلى حقيقة النبوءة التي حمل إليه صديقه «شيريفون» نبأها إذ أدرك أن الإله أوجب عليه أن يبحث عن حقيقة نفسه وأن يرشد أهل أثينا - ولو كرهوا - إلى حقيقة أنفسهم حتى ينقذهم من السفسطائيين الذي كانوا يتملقون أخس عواطفهم ويزعمون أنهم قد أحاطوا بكل شيء علماً مع أنهم كانوا يجهلون أقرب الأشياء إليهم وهي نفوسهم التي بين جنوبهم ولما اعتقد أن الآلهة شدت وثاقه إلى مواطنيه لكي يوقظ شعورهم وتفكيرهم ولكي يستحثهم على تمحيص نفوسهم لمعرفة الخير والحق كما يستحث المهان الجواد الرخو على السير ترك مهنة أبيه وشرع يتجول بثيابه الرثة في طرقات أثينا لا يخشى حراً ولا برداً لأنه أخذ على نفسه أن يؤدي تلك الرسالة المقدسة التي دعته إلى أن يعيش لغيره قبل أن يعيش لنفسه فكان إذا لقي أحداً من أهل مدينته سأله بطريقته الخاصة وكان له من ذكائه ودعابته المرحة وفكاهته الحلوة خير عون على اقتناص ضحاياه فكان يستدرجهم على هون حتى إذا اطمأنوا إليه ووقعوا في حبائله تتابعت أسئلته كأنها السيل المنهمر ملحة محرجة تأخذ من يحاوره على غرة فيضطر إلى الإجابة كيفما اتفق أو يفضي بأشياء ما كان له أن يفضي بها ثم يجد نفسه وجهاً لوجه مع بعض الحقائق التي يضيق لها صدره، لكنه ما كان يستطيع الإفلات من قبضة سقراط لأنه كان يجد نفسه أمام أحد أمرين كلاهما شر: فإما أن يعترف بجهله، وإما ان يسلم بتناقضه وما كان له أن يثور أو يغضب وإلا أثار سخرية الحاضرين وضحكهم ولم يكن من

اليسير أن يتجنب المرء سقراط وكان هذا الأخير لايميل إلى الحوار لأنه برع فيه إلى درجة أنه كان إذا جادل جمعاً بأسره أفحمه.

وكان السفسطائيون أكثر الناس خشية لحواره ومع ذلك فما كانوا يستطيعون الفرار منه إذ لم يكن لهم بد من إظهار ثقتهم بأنفسهم أمام الجمهور المعجب بهم وما كان لهم أن يتجنبوا حوار سقراط وهم الذين كانوا يحترفون الحوار والخطابة والجدل وكان سقراط يبدأ معهم بدء المتواضع فيصرح لهم بأنه لا يعلم شيئاً وسألهم أن يتكرموا بتعليمه وإرشاده فكان سقراط يسأل خصمه أن يعرف له أحد الأشياء أو المعاني فإذا شعر محاوره بأنه يتعداه أخذ يبحث عن تعريف يظن أنه سوف ينال رضاه فيبدأ الجدل ويأخذ سقراط في تمحيص هذا التعريف تمحيصاً دقيقاً لا هوادة فيه ولا رفق فيبدو له وللآخرين أنه لا يثبت أمام النقد فيضطر الخصم إلى البحث عن تعريف آخر ويتظاهر سقراط أول الأمر بقبوله ثم لا يلبث أن يقلب فيه الرأي فينتهي إلى إظهار أنه ليس أسعد حظاً من سابقه وما يزال يضيق الخناق على خصمه حتى تتساقط جميع حججه، واحدة بعد أخرى فلا يستطيع جواباً ولم يكن سقراط يتخذ الحوار سبيلاً إلى الغلبة ولكنه كان لا يتقهقر أبداً لأنه كان لا يبحث إلا عن الحقيقة وهكذا أفنى سقراط حياته بأسرها في ملاحقة مواطنيه والإلحاح في سؤالهم فكان يوقفهم ويحاورهم في كل مكان في الأسواق والدور والملاعب والحوانيت وكان يعلم جيداً أنه يثقل عليهم وأن ينفرهم منه لكنه ما كان يستطيع إلا أن يفعل كذلك تنفيذاً لإرادة الإله، حتى يعلموا أن معرفة الإنسان لنفسه أساس الفضيلة وأن الفضيلة هي السبيل إلى السعادة الحقة وما كان يستطيع أكثر أعدائه تبجحاً أن يرميه بالرغبة في جمع المال وتحصيله إذ كان يستطيع سقراط دحض

فريته بشاهد واحد لا سبيل إلى الطعن في شهادته وهو فقره وقد آثر تعليم الأفراد وإرشادهم إلى تمحيص نفوسهم على الاهتمام بالسياسة العامة للمدينة لأنه كان يسمع صوتاً داخلياً يثنيه دائماً عن ذلك، ولم يكن هذا الصوت الداخلي، كما يقول سقراط إلا ظل الإله الذي كان يهتف في أعماق نفسه. فيحول دونه ودون ما ينبغي ألا يقدم عليه وقد فسر لنا سقراط هذه الظاهرة النفسية أثناء دفاعه عن نفسه أمام قضاة أثينا فقال: «إن ذلك يرجع، كما سمعتوه مني في كثير الأحيان وكما صرحت به في كثير من الأمكنة - إلى ظهور إله أو عقل إلهي يتمثل في نفسي... إنه شيء ابتدأ منذ طفولتي إنه صوت خاص متى أصغيت إليه منعني من تنفيذ ما انتويت القيام به دون أن يدفعني أبداً إلى القيام بعمل ما. فهذا هو السبب الذي كان يحول دون اهتمامي بأمور السياسة وفيما عدا ذلك فإني اعتقد أن هذا الخطر كان أمراً موفقاً كل التوفيق فإنما لو كنت وهبت نفسي للسياسة منذ زمن طويل لقضيت نحبي منذ عهد بعيد. ولما استطعت تبعاً لذلك أن أنفعكم أو أنفع نفسي» ذلك أن عقلية الجمهور لا تكون معارضة ولا يستطيع أحد من الناس أن ينجو عن الموت إذا خرج عليها علانية. أو أراد أن يحول دون وقوع الظلم الجور في مدينته. ولذا «فإذا أراد المرء أن يجاهد حقاً في سبيل العدالة وأراد إلى جانب ذلك أن يبقى على حياته قليلاً من الوقت فلا بد له من أن يظل بعيداً عن السياسة ولم تكن رسالته هذه خاصة بطائفة دون أخرى بل كانت عامة لبني مدينته أغنياء كانوا أم فقراء مواطنين أم أجانب وكان شبان أثينا يجدون متعة كبرى في اللحاق به وفي إنفاق كثير من وقتهم في صحبته وكان يطيب لهم أن يستمعوا إليه وأن يروه يختبر هؤلاء الذين يدعون المعرفة وإن كانوا لا يعلمون شيئاً. وقد قال

سقراط يبرر سلوك هؤلاء الشبان ويرفع عن نفسه تهمة الرغبة في اللهو والعبث «حقاً إن هذا الأمر لا يخلو من متعة ولكنه كان بالنسبة إليّ واجباً أمرتني به الآلهة عن طريق النبوءات والأحلام وجميع الوسائل التي تستعين بها دائماً أية قوة إلهية إذا أرادت أن تأمر رجلاً بشيء ما»(١).

وليس لنا أن نضع إخلاص سقراط في دعواه هذه موضع الشك. فقد أبى أن يترك رسالته واختار الموت وفضله على عصيان الإله وقد عجب كيف يطلب إليه أهل أثينا أن يحيد عن مهمته السماوية وهو الذي لم يحد قيد أنملة عن أداء واجبه كجندي في أثناء حروب المدينة إن الفرار من طاعة الآلهة كان لديه أكبر جريمة يستطيع المرء ارتكابها إنه لو ترك هذا الأمر لكانت تلك هي الخطيئة حقاً ولكان جديراً في هذه الحال بأن يقدم للعدالة وأن يتهم بأنه لا يؤمن بالآلهة لأنه لم يصدق النبوءة.

كيف للمرء أن يرميه بالنفاق أو العبث أو الرغبة في الجدل والحوار للذة الغلبة أو السخرية من مجادليه ومحاوريه وهو الذي تمسك برسالته حتى لاقى حتفه. وكيف يتطرق الشك إلى إخلاصه وهو الذي يقول لقضاته وقد رأى الموت رأي العين: «أيها القضاء لنفرض أنكم أطلقتم سراحي على الرغم من قول أنيتوس(٢) إنه يجب أحد أمرين فإما ألا يمثل سقراط أمامكم وإما أن يمثل فيقضى عليه بالموت إذ لو أخلي سبيله لأفسد أبناءكم فساداً لا رجعة منه أقول فلنفرض أنكم قلتم على الرغم من ذلك يا سقراط إنا لا نريد أن نعتقد صدق ما يقول «أنيتوس» وسنطلق سراحك بشرط واحد وهو أن لا

(١) Ibid 33. b\c.
(٢) كان أنيتوس Anytos أكبر المحرضين على محاكمة سقراط.

تمض وقتك هكذا في تمحيص نفوس الآخرين وفي التفلسف فإذا أنت حدت عن هذا الشرط قضينا عليك بالموت - لئن أردتم أن تفرضوا عليَّ هذا الشرط لكي تطلقوا سراحي فسوف أقول لكم: أيها الأثينيون إني أحبكم ولكن أفضل طاعة الإله على طاعتكم ولتتأكدوا أنني لن أقلع عن التفلسف وعن حثكم وعن إرشاد من ألقاه منكم ما بقي في رمق من حياة وطالما استطعت ذلك[1]ـــ وحقيقة ما كان له أن يدع رسالته وأن يحفظ الحياةعلى نفسه ان يجابه كل اثيني بحقيقته فيقول له: «إنك أثيني وإنك لتنتمي إلى مدينة هي أكبر المدن وأكثرها شهرة بالعلم والقوة، ثم لا تخجل من أنك تعنى بثروتك لكي تصل بها إلى أكبر حد ممكن...أما فيما يتعلق بعقلك وأما فيما يتعلق بالحقيقة وأما فيما يمس نفسك التي يجب أن تسمو بها دائما فإنك لا تعني بها ولا تفكر فيها». لقد كان الأثينيون أحب الناس وأقربهم إلى قلب سقراط ومع ذلك فما كان يستطيع عصيان الإله من أجلهم وأنى له ذلك وقد وجدهم يعنون بثرواتهم وأجسامهم أكثر من عنايتهم بنفوسهم؟ إنه لا يستطيع إلا أن يكرر على مسامعهم هذا القول:"إن مهمتي هي أن أخبركم أن الثروة لا تنتج الفضيلة ولكن الفضيلة هي التي تنتج الثروة وكل ما يعود بالنفع على الفرد أو الدولة[2]".

إن الإله قد عهد إليه - كما يقول - أن يرشد أهل أثينا وأن يمحص نفوسهم: فسواء عليه إذن أصدقوا التهمة التي وجهت إليه أم كذبوها وسواء عليه أأطلقوا سراحه أم قتلوه فإنه قد حزم أمره على أن لا يغير سلوكه أبداً

(١) Ibid 92 c.d.

(٢) Ibid 30.b.

ولو تعرض بسبب ذلك للموت ألف مرة[1] إنه لا يرهب الموت أو يخشاه بقدر ما يرهب عصيان الإله ولذا فإنه يحذرهم من أن يستخف «أنيتوس» وأقرانه أحلامهم عندما يذكرون لهم أنه يفسد شباب المدينة كأنهم إن استمعوا إلى إرجافهم أمروا بقتله في ساعة من ساعات غضبهم ولئن فعلوا فسيندمون حيث لا يجدي الندم شيئاً ذلك أنهم لن يجدوا رجلاً مثله يوقظهم من سباتهم. اللهم إلا أن يتداركهم الإله برحمته فيرسل إليهم رجلاً يقوم مقامه ليخبرهم أن معرفة النفس هي التي ترشدهم إلى معرفة الإله.

لكن أهل أثينا لم يحفلوا برسالته، لأنها جاءت تسفه أحلامهم وتحقر أساليبهم في الحياة فإنهم كانوا يرون أن من واجب المواطن الصالح أن يحتفظ بالثروة التي يتركها له ذووه وأن يعمل على تنميتها في حين جاء سقراط يزدريها وينحى باللائمة على من يرغب في تحصيلها وتكديسها ولم يشأ سقراط أن يلجأ إلى الفرار الذي مهد له أتباعه كل أسبابه ولم يرضَ بالنفي لقد كبرت سنه وضاق به مواطنيه فهل تتسع صدور الآخرين له. إنه على يقين أنه حيثما حل فسيهرع الشبان إلى سماع حواره. فإن أبى عليهم ذلك وشوا به إلى من هم أكبر منهم سناً وإن نزل على رغبتهم ضاق به آباؤهم ولذا آثر الموت بل رحب به لأنه كان يرى أنه السبيل إلى تحرير النفس والفكر.

١٠ – آراؤه في النفس:

تكاد تتلخص فلسفة سقراط بأكملها في هذه الجملة التي وجدها

(١) Ibid 30,c.

مكتوبة في معبد «دلف» والذي اتخذها شعاراً له. وهي «اعرف نفسك بنفسك» فقد كان يعتقد أن هذه الجملة لم تدون عبثاً ولكن لحكمة ذلك أن معرفة الإنسان لنفسه ليس معناها معرفته لجسمه بل لذلك العنصر الإلهي الذي يوجد في أعماق وجوده إن حقيقة الإنسان هي نفسه وهذه الأخيرة تحتوي على العقل الذي يطلق عليه سقراط أحياناً اسم ظل الله.ومعنى ذلك أن الإنسان إذا محص نفسه رأى فيها الإله أي اهتدى إليه وتلك هي المعرفة الأولى التي يجب تحصيلها قبل كل معرفة سواها لأنها هي التي تتيح للمرء معرفة الفضيلة والسعادة والوقوف على حقائق الأشياء الأخرى.

ولكن ما حقيقة النفس؟ وهل اهتدى سقراط إليها إنه يرى النفس ذات روحية قائمة بذاتها وأنها هي جوهر الإنسان الحقيقي وأن البدن ليس إلا أداة لها وأن في الموت خلاصها وتحريرها.

١١ - إثبات وجودها:

حاول سقراط البرهنة على وجود هذا الجوهر واستقلاله عن البدن في حوار ممتع له مع « السيبياد» الذي كان يطمح إلى الحكم لكي يصلح ما فسد من أمر المدينة وكثيراً ما كان يرغب في محاورته لكن الصوت الداخلي كان يمنعه دائماً من بدء الحوار معه. حتى إذا لقيه مرة ولم يحرك الصوت ساكناً علم أنه قد أذن له في حواره فما زال يستدركه حتى بين أنه لن يستطيع تحقيق آماله إلا أنه إذا بدأ بمعرفة نفسه لأنه إذا جهل هذه عجز عن معرفة أي شيء سواها وقد نقل لنا أفلاطون هذا الحوار وسنكتفي منه بالجزء الذي يتعلق بإثبات وجود النفس.

سقراط: والآن ما الفن الذي نستطيع استخدامه في العناية بأنفسنا؟

السيبياد: إني أجهل ذلك.

سقراط: هل كان يمكننا التعرف على الفن الذي يستخدم في إصلاح الأحذية إذا كنا نجهل ماهية الحذاء.

السيبياد: إن هذا محال.

سقراط: ولكن أمن اليسير أن يدرك المرء حقيقة نفسه؟ وهل كان ذلك الذي وضع هذه الحكمة في معبد «بيتي» أي رجل كان؟ أم ذلك أمر عسير ليس في متناول الجميع؟

السيبياد: أما فيما يتعلق بي يا سقراط فقد اعتقدت مراراً عديدة أن ذلك الأمر في متناول الجميع.ولكني اعتقدت أيضاً في بعض الأحيان أنه شاق جداً.

سقراط: مهما يكن من يسر ذلك أو عسره فإننا نجد أنفسنا دائماً أمام هذه الحقيقة وهي أننا إذا عرفنا نفوسنا فإنا نستطيع معرفة طريقة العناية بها وإلا عجزنا عن ذلك.

السيبياد: هذا صحيح جداً.

سقراط: ولكن كيف نستطيع معرفة ماهية الإنسان، وذلك لأننا لو عرفناها فلربما اهتدينا إلى حقيقة أنفسنا.

السيبياد: أنت على حق.

سقراط: تشجع بحق «زيوس» ولننظر: مع من تتكلم في هذه اللحظة ألا تتكلم معي؟

السيبياد: نعم.

سقراط: وأنا أتكلم معك؟

السيبياد: نعم.

سقراط: أليس سقراط هو الذي يتكلم؟

السيبياد: فعلاً.

سقراط: أليس السيبياد هو الذي يسمع؟

السيبياد: نعم.

سقراط: ألا يستخدم سقراط اللغة في الكلام؟

السيبياد: ليس هذا في حاجة إلى دليل.

سقراط: ليس الكلام واستخدام اللغة لفظان يعبران لديك عن شيء واحد بعينه؟

السيبياد: تماماً.

سقراط: ولكن هل الذي يستخدم شيئاً هو عين الشيء الذي يستخدمه؟

السيبياد: ماذا تريد بهذا القول؟

سقراط: مثلاً يقطع الصانع الأحذية بالسكين وبعض الأدوات الأخرى.

السيبياد: نعم.

سقراط: ونحن نفرق بين العامل الذي يقطع وبين الآلة التي يستخدمها في القطع.

السيبياد: دون ريب ما.

سقراط: هذا هو عين ما كنت أسألك عنه منذ قليل حين قلت: هل من الممكن أن يفرق المرء بين الشخص الذي يستخدم آلة وبين الألة التي يستخدمها؟

السيبياد: نعم يبدو لي إمكان ذلك.

سقراط: ولكن أيقطع صانع الأحذية بالآلة فحسب أم بيديه أيضاً؟

السيبياد: بيديه أيضاً.

سقراط: إذن هو يستخدم يديه أيضاً؟

السيبياد: نعم.

سقراط: وعيناه هل يستخدمهما؟

السيبياد: نعم حقاً.

سقراط: لكنا اتفقنا على التفرقة بين الشخص الذي يستخدم شيئاً وبين الشيء الذي يستخدمه؟

السيبياد: حقاً؟

سقراط: وحينئذ فمن الممكن التفرقة بين كل من صانع الأحذية والعازف على القيثارة وبين أيديهما وأعينهما لأنهما يستخدمانها؟

السيبياد: ذلك أمر بديهي.

سقراط: والآن ألا يستخدم الإنسان جسمه بأكمله؟

السيبياد: بالتأكيد.

سقراط: وقد اتفقنا على أن الذي يستخدم شيئا يختلف عن هذا الشيء الذي يستخدمه.

السيبياد: نعم.

سقراط: ألا يترتب على هذا أن الإنسان شيء آخر غير جسمه.

السيبياد: يبدو لي الأمر كذلك.

سقراط: إذن ما حقيقة الإنسان؟

السيبياد: لا أدري لهذا جواباً.

سقراط: أنت تعلم على أية حال أنه هو الذي يستخدم البدن.

السيبياد: نعم.

سقراط: ولكن هل هناك شيء آخر يستخدم البدن سوى النفس؟

السيبياد: هذا حق.

سقراط: أهي تستخدمه حين تخضعه لأوامرها؟

السيبياد: نعم.

سقراط: هناك شيء آخر لا يقبل اختلافاً في الرأي.

السيبياد: ما هو؟

سقراط: أليس من الممكن أن يفرق المرء بين ثلاثة كائنات أحدها الإنسان ما في ذلك شك؟

السيبياد: ما هذه الكائنات؟

سقراط: النفس والبدن والكل الذي ينشأ بسبب اتصالها.

السيبياد: دون أي ريب.

سقراط: وقد اعترفنا منذ قليل بأن الإنسان هو الذي يأمر الجسم حقيقة.

السيبياد: نعم قد اعترفنا بذلك.

سقراط: هل الجسم هو الذي يصدر الأمر لنفسه.

السيبياد: لا كما يبدو لي.

سقراط: وحينئذ فهل مجموع النفس والبدن هو الذي يصدر أوامره للبدن ويكون المجموع في هذه الحال هو الإنسان؟

السيبياد: ربما كان الأمر كذلك.

سقراط: لكن ليس الأمر كذلك حقيقة فإنه متى لم يشترك أحد الجزأين في إصدار الأوامر فمن المستحيل إطلاقاً أن يكون مجموعها هو الذي يباشر السيطرة.

السيبياد: هذا حق.

سقراط: وحينئذ فإذا لم يكن مجموع الجسم والنفس هو الإنسان فإنه يجب استخلاص النتيجة الآتية وهي أن الإنسان هو النفس.

السيبياد: تماماً.

سقراط: هل هناك حاجة إلى البرهنة لك بأدلة أخرى أشد جزماً من هذه أيضاً على أن النفس هي الإنسان ذاته؟

السيبياد: لا بحق «زيوس» إن هذه البرهنة تبدو لي كافية جداً.

سقراط: ومن ثم فإننا نعود إلى القول بأن الذي يعنى بجسمه إنما يعنى بشيء يخصه ولكنه لا يعنى بذاته.

السيبياد: إن هناك ما يدعو إلى اعتقاد ذلك.

سقراط: أما فيما يتعلق بهذا الذي يعنى بثروته فإنه لا يعنى بذاته أو بما يخصه بل هو أكثر بعداً عما يخصه.

السيبياد: أعتقد هذا أيضاً.

لكن إثبات وجود النفس على هذا النحو لا يشرح لنا ماهيتها ولا يكشف لنا عن حقيقتها وجوهرها ولذا أراد سقراط أن يقرب هذه الحقيقة إلى أذهاننا وأن يبين لنا محور هذا الجوهر الروحي فقال: إن النفس تشبه الإله إلى حد كبير فكما أن الإله قوة خفية لا تقع تحت حسنا وتعجز عقولنا عن إدراك كنهها مع أنها ترى وتسمع وتحيط بكل شيء علماً وقدرة وعناية كذلك النفس فإنها وإن خفيت على حواسنا ومداركنا، فإنها توجد في الجسم بأسره وتقوم بتدبيره والعناية به وكان سقراط يرى أيضاً أن الإله خلق الإنسان في أحسن تقويم ولكنه عني بنفسه أكثر من عنايته بجسمه. والدليل على ذلك أن النفوس البشرية أسمى النفوس وأعلاها مرتبة. أليست هي التي تستطيع وحدها أن ترقى إلى معرفة الإله؟ أوليست أكثر مقدرة من نفوس الحيوان على اتقاء الجوع والعطش والحر والبرد؟ وفيما عدا ذلك فإنها تستطيع اتقاء المرض بالعلاج وتحتفظ في ذاكرتها بكل ما تحس وتدرك.

١٢ – خلود النفس:

أما فيما يمس خلود النفس فلم يكن سقراط صريحاً ولو أن مسلكه في آخر أيام حياته ورضاه بالحكم الذي قضت عليه به الديمقراطية الأثينية كانا دليلاً على أنه يؤمن بوجود حياة أخرى ويأمل أن يعوض في هذه الحياة عما لقيه من جحود في حياته الدنيا. ومع ذلك فإنا لا نجد له في مسألة الخلود

سوى ما ينسبه إليه تلميذه أفلاطون فقد ذكر هذا الأخير في كتابه «فيدون»[1] أن اثنين من أتباع سقراط وهما «سيمياس»[2] و«شيبس»[3] سألاه في اليوم الذي كان ينتظر نفاذ الحكم فيه أن يفسر لهما سلوكه عندما رفض الفرار من سجنه بعد أن هيئت له جميع أسبابه كذلك أخذ عليه أنه يبدو فرحاً مستبشراً كما لو كان سعيداً بأنه سيترك أصدقاءه وسيتحرر من ألهة المدينة فقال سقراط: نعم إني أعترف... أنه لولا اعتقادي أني سوف ذهب أولاً صوب آلهة أخرى حليمة ورحيمة ثم بعد ذلك نحو رجال ماتوا هم خير من رجال هذه الحياة الدنيا لكان من الخطأ الفاحش ألا تثور نفسي ضد الموت وحينئذ فلا وجود لنفس الأسباب التي تدعوني إلى الثورة في هذه الظروف ولكني على العكس من ذلك كبير الأمل في أن هناك شيئاً وراء الموت.

كذلك يذكر لنا أفلاطون أن أستاذه كان يعتقد أن الفيلسوف الحق هو الذي لا يشغله عن التفكير في الموت شاغل إذ الموت هو السبيل إلى تحرير الفكر ولن تستطيع النفس أن تدرك أي شيء على حقيقته إلا إذا قطعت كل وشيجة تربطها بالجسم. لأنه يعوقها عن المعرفة الحقة فليس البدن بحال ما هو الذي يوقفها على معاني العدل والخير والجمال وحينئذ فمتى عجز المرء عن إدراك هذه المعاني بالإبصار أو اللمس أو الذوق أو الشم فلا بد له من حس آخر غير تلك الحواس التي لا قوام لها إلا بالبدن. ومن ثم فالإدراك العقلي هو الإدراك حقيقة لأنه «طالما بقيت لنا أجسامنا،وظلت نفوسنا

(١) Phedon . 63 . d/c.
(٢) Simias.
(٣) Cebes.

ممتزجة امتزاجاً شديداً بذلك الشيء الرديء فإننا لن ندرك موضوع رغبتنا إدراكاً كافياً وإن هذا الموضوع لهو الحقيقة»[1]. وكيف لنا أن ندرك شيئاً ما على حقيقته في أثناء وجود أجسامنا وهي السبب في نشأة الرغبات والمخاوف وجميع صنوف الخيال؟

«فإذا كان من المستحيل في الواقع أن تدرك النفس شيئاً على حقيقته ما دامت متصلة بالبدن فإنه يجب أحد أمرين: فإما ألا تستطيع الوصول بحال ما إلى تحصيل المعرفة وإما أن يصل إلى ذلك بعد الموت لأن النفس تصبح مستقلة. وقائمة بذاتها في هذه اللحظة لا قبلها»[2]:

وإذا كان الأمر هكذا فليس للفيلسوف إلا أن يأخذ العدة لهذه الرحلة بأن يطهر النفس ويجعلها تحيا بعزلة عن البدن ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً ولكن النفس لا تتحرك تماماً من البدن إلا بالموت فإنه هو الذي يفك عقالها ويحررها من أسرها وخضوعها للبدن ونزواته والفلاسفة هم هؤلاء الذين يتوقون إلى خلاص نفوسهم من قيودها وليس للفلسفة من هدف آخر سوى تحطيم هذه الأغلال لكن ليس معنى هذا أن سقراط يحبذ الانتحار كوسيلة إلى الخلاص فإنه يقول: إننا ملك للآلهة فلا يحق لنا أن ننتحر[3] وإنما يجب علينا أن ننتظر القضاء دون هلع أو فزع. فإن الخوف من الموت لا يليق بالفيلسوف بل هو مدعاة إلى السخرية منه وذلك لأن الرجل الذي يحنق حينما تدنو ساعة الموت رجل لا يحب الحكمة لكنه يحب جسده وماله[4].

---

(١) Phedon 69, b.

(٢) Ibid 66, e.

(٣) Ibid 62, c.

(٤) Ibid 68, b.

والتفكير هو العملة الوحيدة التي يمكن الحصول بها على جميع الفضائل وإذا كان الفيلسوف لا يرهب الموت ولا يخشاه فذلك لأنه يدفع حياته ثمناً لتحرير نفسه وانطلاق تفكيره من كل قيد.

تلك هي إذن الأسباب التي كانت تدعوه إلى الأمل وهي نفس الأسباب التي صرفته عن الهرب من سجنه وعن الغضب والحنق على مصيره فقد قال يودع أصدقاءه وأتباعه «فتلك هي إذن الأسباب التي تجعلني أترككم، كما أترك آلهة هذه الدنيا، دون أن أشعر بألم أو غضب وذلك لأني موقن أنني سوف ألقى هناك آلهة خيرين وأصدقاء خيرين أيضاً»(١).

١٣ - سقراط أستاذ الفلاسفة:

ولقد قيل عن سقراط إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وأدخلها في صميم البيوت والمدن(٢) وما ذلك إلا لاهتمامه بدراسة الاخلاق والسياسة، والواقع أن دراسة الإنسان وسلوكه يعتبران نقطة البدء في فلسفة سقراط وشعاره المشهور «أيها الانسان اعرف نفسك» يوضح لنا بكل جلاء مدى أهمية الجانب الإنساني في مفهوم الفلسفة لدى سقراط ولا جدال في أن موقفه هذا يدين بالكثير للحركة السفسطائية.

١٤ - الابداعي اليوناني:

لقد رأينا في الفترة من طاليس حتى منتصف القرن الخامس ق. م أن

(١) Ibid 99, d\e.

(٢) Outline of Greek Philosophy by Eduard Ielleo, Trans. IR. Palmer

٣وقارن الفلسفة اليونانية لألبير ريفو، ترجمة د. عبد الحليم محمود أبو بكر ذكرى ص ١٠٨ حيث يوصف سقراط بأنه فيلسوف الميادين العامة أو الأسواق.

«البحث» الإبداعي للايونيين قد صار بالتدريج متفرعاً إلى فروع مختلفة من البحث، وإلى مناهج متعددة. صحيح أنه كان متوقعاً من «الفيلسوف» وهي كلمة بدأ يشيع استعمالها فحسب أن يكون فلكياً وعالم رياضيات إلى جانب كونه منطقياً. الا أن التمييز بين الفلسفة والعلم والجدلية والتجربة قد أخذ يزداد وضوحاً. لقد قام امبيدوكليز وأناكزاجوراس بتجارب على الجلود المتنفخة للبرهنة على أن الهواء مادي Corporeal وكان الطب بادئاً في السير قدماً في مسار الاتجاهات التي يمكن أن نسميها الاتجاهات «العلمية» ويصر «أكزينوفانيز» على أن فنه «نافع» كما نجد من ناحية أخرى بين الفيثاغوريين عند بارمينيديز وغيره نظرة تكاد تكون دينية للحياة التأملية كما نلاحظ احتراماً للتفكير «البحث» على أنه أسمى نشاط يقدر عليه الإنسان ونجد أيضاً أن كل ما يمكن أن ندعوها المواقف «العلمية» و «الفلسفية» تميل إلى الدخول في صراع مع العقيدة الأسطورية التقليدية وكان السؤال الذي كثيراً ما كان يوجه هو لماذا لم يذهب الإغريق الذين ابتدعوا بمثل هذه السرعة الكثير من المبادىء الأساسية للعلوم، لم يذهبوا أبداً إلى أبعد من ذلك في تطبيقاتهم لا شك أنه اكتشفت اكتشافات هامة في الفلك والميكانيكا والطب ولكن كان الاتجاه بوجه عام نحو النظرية والتأمل والابتعاد عن التجربة والمشاهدة وفي النهاية: صار منهج أرسطو الراسخ الأساس بشهادة القديس توماس الأكويني St Thomas Aquinas عائقاً وضعياً لا بالنسبة للعلوم فحسب بل أيضاً بالنسـ[illegible] ـث» الذي بدأ به العمل كله...

والرد المعتاد على هذا السؤال هو أن الإغريق كانت لهم «ثقافة أرستوقراطية» وكانوا يترفعون عن أن يلوثوا أيديهم في مختبر وكانوا

يعتقدون أن إجراء التجارب مهنة لا تليق الا بالعبيد. ولا أظن هذا الرد صحيحاً، إذ من بين الحجج العديدة المناهضة له يمكن للمرء أن يرد على ذلك بحجة أنشطة امبيدوكليز الذي كان في قمة «الأريستوقراطية» وكان أريستوفاينز Aristophanes يسخر بكل تأكيد من فكرة التجربة العلمية برمتها وكان دائماً يسري عن المستمعين ممن يحبون سماع نكات عن العلماء «مثلما كان موقفنا أيضاً قبل أن تصبح لعلمائنا مثل هذه المكانة» بأن يصف شخصاً بأنه أشبه بعالم من العلماء شاردي الذهن ونجد نفس الموقف في كتاب سويفت Swift الذي عنوانه «رحلة إلى لابولاتا» Voyage to Lapata ولم تكن هذه السخرية مستمدة من الاعتقاد بأن العلم «أليق بالعبودية بل من الاعتقاد بأنه أقل أهمية إذا ما قورن بالأنشطة الأخرى».

وقد بدا العلم بصورة خاصة لمواطني الديمقراطيات الحديثة في القرن الخامس ق. م. أقل أهمية بكثير من السياسات وكان أي أثيني بحماسا وشغفه الثقافي تواقاً في الواقع لأن يفسر العالم ولأن يغيره أيضاً. ولكن التفسير كان مهمة الفلسفة والتغيير مهمة السياسات ومن ثم كانت المبادىء المجردة: إذا ما «طبقت» بالمرة طبقت لا لتطوير العلوم فحسب بل لتطوير تكنيك الحياة بنجاح في مجتمع سياسي.

وكان تعليم هذا التكنيك في منتصف ونهاية القرن الخامس ق. م هو مهمة العلماء المتجولين وواضعي النظريات والمربين الذين كانوا يعرفون بالسفسطائيين Sophists وكان يندر أن يطلق عليهم اسم فلاسفة ومن ثم فسينحصر اهتمامنا بهم هنا فحسب على مدى تأثيرهم على مناخ الفكر الذي كان على الفلسفة أن تنمو فيه ويمكن أن تجد بياناً رائعاً عن عملهم

التثقيفي البديع في كتاب «المعلمون paideia» الذي ألفه «ويرنر جيجر»[1] Werner gaeger كان السفسطائيون أول علماء لغويين كما كانوا أول معلمين لفن النثر الإقناعي Persuasive Prose كما كانوا أول المنهجيين Systematizers ويمكن أن يقال عنهم إنهم كانوا أول علماء في الإنسانيات. ورغم أنهم لم يكونوا فلاسفة هم أنفسهم إلا أنهم إذا أردنا الدقة كانوا على صلة بالفلسفة قديمها وحديثها معاً. ولقد كان جورجياس الليونتيني Gorgias of Leontini على سبيل المثال وكان شخصية محبوبة بصورة خاصة في أثينا تلميذاً لأمبيدوكليز لقد كتب رسالة نادى فيها: بأن لا شيء له وجود، واذا كان هناك شيء له وجود بالفعل فلا يمكن معرفته، واذا أمكن معرفته فإن المعرفة لا يمكن إيصالها عن طريق اللغة ثم هو بعد ذلك نظراً لدرايته بالنشر إن لم تكن له خاصية الإعلام فله على الأقل تأثيره. وهذا الفن الجديد، فن البلاغة هو أكثر من مجرد موضوع أسلوب ومن الضروري إيجاد الحجة المناسبة للشخص المناسب في الفرصة المناسبة. ويدخل علم النفس في هذا المضمون، فعلى المرء أن يتعرف في مستمعيه على من منهم يمكن أن يكون متأثراً «بالطبيعة» ومن هو متأثر «بالبيئة» وتحتل شخصية الفرد أهمية جديدة وكذلك الدراسة الشاملة للسلوك سواء كان «طبيعياً» أم زيفاً وكانت الدراسة المنهجية العظيمة، صورة لتكنيك Technique وكان التطبيق لهذا التكنيك على المشكلة العلمية للحياة من خصائص السفسطائيين وكان أعظم هؤلاء السفسطائيين بروتاجوراس Protagoras الذي تعزى إليه عبارة: الإنسان مقياس كل شيء Man is

---

(١) ترجمة جيلبرت هايت .Gilbert Highet، أكسفورد بازل وبلاكويل وموث وشركاهما ١٩٣٩ ص ٢٨٣ وما بعدها.

the measure of all things ومن مظاهر الشك الفلسفي والديني عند هذه الحركة الفكرية هو قوله فيها يتصل بالإله أنه «أي بروتاجوراس» عاجز عن أن يقرر تماماً ما إذا كان الإله موجوداً أم أنه غير موجود على أنه بالرغم مما هو صحيح تماماً عن أن السفسطائيين كانوا مربين مبرزين وأن كثيراً منهم لم تكن لهم مثل عليا ثقافية رفيعة فحسب بل كانت لهم أيضاً آراء لها احترامها. إلا أنه كان واضحاً كما أدرك سقراط أن هناك تناقضاً غريباً بين ما يطالبون به من أن يمكنوا من تعليم الناس كيف يعيشون عيشة موفقة وبين تشككهم التام فيما يتصل بمكانة الإنسان في تدبير الأمور. ويصبح التناقض واضحاً غاية الوضوح في موضوعات الأخلاق، وإذا كان الإنسان بحق هو المقياس، وإذا كان النجاح هو المعيار Criterion فإنه يصعب علينا أن نعرف لماذا كان على إنسان بعينه ألا يقترف أي عدد من الجرائم ما دام في استطاعته أن يقترفها دونما عقاب. وعندما كان السفسطائيون يتفاخرون علانية أنه يفضل تكنيكهم التخصص صار في الإمكان «جعل أسوأ علة تبدو أفضل» اضطر الناس وهم يتقبلون الحقيقة لأن يتساءلوا في عجب عما حل بالأفكار القديمة عن «العدل» و «الحقيقة» الخ.. التي بدا أن هؤلاء المفكرين العصريين قد صرفوا النظر عنها على اعتبار أنها المفاهيم البالية التي لا معنى لها التي كان يستخدمها الشعراء ومدونو الأساطير mythographers هل توجد، أو هل هناك داع لوجود أية علاقة بالمرة بين السلطة والعدل؟ وكان أدب القرن الخامس ق. م. يضرب على وتر هذه المشكلة إلى الأبد وبتزايد نفوذ السفسطائيين وبتفاقم الأحداث التاريخية صارت المشكلة أكثر أهمية ولقد أورد «ثيوسيديدز» Thusydides ذكرها في كتابه «محاورة ميليان» Melian Dialogue على أنها سلطة فريدة

ورهيبة، وإن كان من واجب المرء أن يضيف أن المشكلة واضحة لثيوسيديدز من خلال كتابه المعنون «التاريخ» History وهناك جانب آخر منها يهتم بالعلاقة بين «القانون» و«الطبيعة البشرية» وفي أوصافه للثورة في كورسيرا Corcgra ولآثار الطاعون على أثينا، لاحظ ثيوسيديدز ما لاحظه غيره من قبله أنه في الأزمنة التي تزول فيها قيود القانون والعرف الأخلاقي يمكن أن تصبح الطبيعة البشرية شيئاً حقيراً ووحشياً بصورة يكاد يصعب وصفها. ومع ذلك كان نفس الطبيعة البشرية في صورتها السياسية البالغة التنظيم يمكن أن تستحق الكلمات البراقة التي يدلي بها نفس المؤلف على لسان بيركليز عندما يستعرض عظمة ونشاط وتعدد مهارات وذكاء الحضارة الأثينية. وسقراط Socrates على شاكلة ثيوسيديدز كان مقيماً في «أثينا»، وكان مثله على علم تام «بالعلم الجديد» وقد رأى هو أيضاً وعرف أثينا في أوج عظمتها وفي أحط عهودها وقد اهتم هو أيضاً بالمشكلة الأخلاقية في عصره. لقد كانت مشكلة تحمل بعض الشبه لتلك المشكلة التي تواجهنا في أيامنا الراهنة. ويبدو أن التفاؤل والإيمان بـ «التقدم» والإيمان بقيمة معالجة الحياة معالجة «علمية»، يبدو أنها قد خيبت آمال المؤمنين إلى حدّ ما ولم تؤد الإنجازات الهائلة للثقافة وانتصار الديموقراطية والتوسع العريض للتعليم كما بدا إلى أن يصبح الناس أفضل حالاً بل إنه ليمكن القول في الواقع إنها جعلتهم أسوأ حالاً. ولقد وصل سقراط على غير شاكلة بعض روادنا العصريين إلى نتيجة أن ما كنا نتطلبه لم يكن طرفاً من التعليم بل مزيداً من التعليم ولا تراجعاً عن الثقافة بل مزيداً منها وبمعنى آخر استخدام حماسي لها وكان تأثير سقراط على الفلسفة تأثيراً ثورياً كتأثير طاليس والفلاسفة الأيونيين ومن الصعب وصف هذا التأثير في بضع جمل

وفي الواقع، كان من الصعب تحديد أية صفة بعينها قد جعلت هذا الأثيني شخصية لها أهميتها. ولم يكن سقراط أول من طبق الاستدلال التجريدي abstract reasoning في مشكلات السلوك والمجتمع. وكما سبق أن رأينا عاش في عصر كان هذا الأسلوب هو السائد فيه كما أنه لم يخترع «الجدلية» إن كل ما فعله هو أنه استخدم منهج «زينو» بأسلوب مختلف كما أنه لم يكن أول من أكد على تبجيل وتقدير الحياة الفلسفية لقد فعل هذا فيثاغوراس وأمبيدوكليز كما يبدو أن فيثاغوراس قد بث أيضاً بين أتباعه نفس الاحترام الذي بثه سقراط ومع ذلك وبرغم الصعوبة البالغة في الوصول من بيانات أفلاطون Platon واكزينوفون Xenophon إلى من هو «سقراط في الواقع» The true socrates إلا أنه يتضح لنا أننا أمام شخصية مختلفة تمام الاختلاف عن أية شخصية ظهرت قبله فهو غير عادي من خلال كونه عادياً وذائع الصيت من خلال كونه أثينياً ومتدين من خلال منهج الشك Method of Skepticism وحكيم من خلال تظاهره بالجهل ومع ذلك لا نجد في شخصيته وسلوكه وآرائه أية متناقضات. هو في مجموعه كل متجانس: شخصيته دائماً شخصية مؤثرة Imposing بل إن المرء ليشعر لو أن فناناً عظيماً مثل أفلاطون أراد أن يشوهها لما أمكنه ذلك. كانت شخصيته شخصية فرضت نفسها على من خلفوه كما لم تفرضه شخصية أي فيلسوف غيره بل إن مظهره الطبيعي مألوف لنا فنحن نتصوره رجلاً أفطس الأنف له قوام جسم ضخم جداً وقوي البنية منظر قد يكون ممقوتاً لو لم يكن قد حباه الله بسحر عظيم وصفاء سريرة وحب للمرح فيشرق وجهه ويبهج حديثه. كان لا يأبه تماماً بالترف ولا بالخطر في الحرب ولا يحب النفاج أو الإرهاب الأخلاقي في السلم كان بعيداً البعد كله عن

عدم مبالاته بأصدقائه وبمدينته وبقوانين تلك المدينة حتى عندما حكموا عليه ظلماً بالإعدام كان يصور في عصره وما بعده على أنه قديس وعلى أنه خطر على المجتمع واستناداً إلى ما نعلمه عنه لم يكتب شيئاً وعندما نحاول أن نقيم أهميته في تاريخ الفلسفة الإغريقية نجدنا مدفوعين باستمرار إلى ملاحظة أن أهميته الحقيقية تتمثل في شخصيته هو نفسه أكثر من تمثلها في أي مبدأ أو منهج منطقي من السهل تعريفه. كانت شخصيته هي التي شكلت مثل تلك الشخصيات المختلفة أمثال: أفلاطون وكزينوفون والتي أثارت منذ ذلك الوقت الإعجاب الحماسي لـ «أرازمس» Erasmus ومقت «نيتشه» Nietzsche.

أما عن منهجه الفكري وعن الآراء التي طرحها، فهي لو نظر إليها من وجهة نظر واحدة لاتضح أنها كانت تتسم بالمنطق الكامل، ولو نظر إليها من وجهة نظر أخرى بدت أقرب لأن تكون مبادىء عقيدة دينية.

ويبدو مؤكداً أن سقراط نفسه كان يعتقد أنه مكلف بها يمكن أن ندعوه «واجباً دينياً» Vocation بل لقد مرت به في فترة معينة من حياته، نحو بداية منتصف عمره تجربة يمكن وصفها بأنها تكاد تكون «هداية» Conversion ولقد عمل في شبابه كعالم فيزياء وشاركه في ذلك أرخيلاوس Archelaus تلميذ أناكزاجوراس. وجدير بالذكر أن اريستوفانيز Aristophanes في كتابه «السحب» Clouds صور سقراط على أنه عالم مجنون أكثر منه مصلح أخلاقي أو أن له تأثير هدام وبعد ذلك بفترة قصيرة قبل اندلاع الحرب البولونيزية وكان قد قارب الأربعين من عمره سأل أحد أصدقائه كاهن معبد دلفي Delphi عمن هو أكثر الأحياء حكمة، فأجاب

الكاهن أنه ما من أحد أكثر حكمة من سقراط. أما عن السبب الذي دفع بالكاهن إلى أن يغرق هذا الثناء على أثيني مغمور مع ما يبدو من أنه لم يفعل شيئاً جديراً بالذكر حتى تلك الآونة. فلا زال غامضاً كل الغموض. ويبدو أن سقراط نفسه كان في دهشة مثل أي فرد غيره من جواب الكاهن ولكنه تلقى الجواب بصورة جادة ولا شك أنه آمن بأنه عليه أداء مهمة مقدسة لقد قرر في «سخرية» هي من خصاله أن ادعاءه الوحيد للحكمة على غير شاكلة غيره، هو أنه كان على إدراك عميق بجهله الشخصي ورأى أن من واجبه أن يكشف لغيره عن طريق منهجه الفريد في الاستجواب Cross - examination كيف أنهم كانوا في الواقع شديدي الجهل ولقد كان أمراً طبيعياً أن صار له أعداء بقدر ما صار له من أصدقاء.

كان استجوابه تطويراً وتوضيحاً لجدلية «زينو» فهو أولاً سيأخذ بـ «فرض Hypothesis الشخص الذي هو موضوع استجواب. وليكن مثلاً تعريفاً تقليدياً للشجاعة أو العدل وبفحصه بالاستعانة بأمثلة مستمدة من واقع الحياة سيبرهن على أنه قاصر أو يناقض نفسه وستؤدي هذه العملية إلى «فرض» آخر سيفحص بدوره وكقاعدة يصرف النظر عنه أيضاً. إلى هذا الحد يمكن أن يوصف المنهج بأنه سلبي مع أن هدفه في الواقع وضعي تماماً على أن سقراط بسحر حديثه وبسخريته بل وبعواطفه الجياشة وفكره يحاول في الواقع أن يكتشف ما هي «الشجاعة» أو ما هو «العدل». وسيفحص وغالباً ما يصرف النظر عن أي جواب مقترح ولكنه لا يدخل في مجادلات نضالية eristics وهو يؤمن بأن هناك جواباً كما يؤمن أنه من الأهمية البالغة الوصول إليه لقد أعلن «أرسطو» أن سقراط كان شخصية هامة كما كان شخصية خلاقة لسببين هما: تعريفه للمفاهيم العامة general concept

ولاستخدامه للمنهج الاستقرائي inductive method وهذا صحيح وإن كان يمثل فقط جانباً من الواقع كما أن هناك أيضاً حماسه الديني فيما يؤمن به إيمانه بوجود نظام تثقيفي وأخلاقي ـ وبإمكان اكتشافه ومن هذا الإيمان تنطلق تعاليمه بمفارقاتها Paradoxes مثل «الفضيلة هي المعرفة» و «لا يقترف أحد خطأ بمحض إرادته ولعله يقصد أننا لو كنا قادرين على أن نرى «الخير» بوضوح، فمن المستحيل ألا نختاره، مفضلينه على «الشر» وهو بطبيعة الحال واقعي بما فيه الكفاية لعلمه بأن غالبية الناس لا يرون «الخير» بالوضوح اللازم ومن هنا وهذا رأيه جاءت ضرورة المزيد والمزيد من البحث وتدريب العقل askesis تدريباً كاملاً أشبه بتلك التدريبات التي يدرب أي رياضي أوليمبي جسمه عليها ونتيجة لهذا التدريب فإن من «يعرفون» حقاً لا يمكن أن يقترفوا أبداً خطأ ما ولن تكون بهم حاجة إلى اقترافه.

ولا يكاد يتقدم المذهب التثقيفي Intellectualism أبعد من هذا كما لا يستطيع الإيمان من ناحية أخرى أن يتجاوز هذا الحد. وقد يبدو لنا أن العقيدة إن لم يكن المنهج أمر تصوري ومع ذلك فإن كل شيء نعرفه عن سقراط الواقعي لا بد أن يجعلنا واثقين بأن كلمة «التصوري» "Visionary" ليست بالكلمة التي يمكن أن تنطبق عليه. لقد كان مواطناً أصيلاً بالغ الأصالة بصورة فريدة في زمن فريد وهو لم يغادر أثينا قط إلا ليحارب كرجل في فرقة المشاة في معاركها الخارجية كانت رسالته موجهة بصورة خاصة إلى الأثينيين وكانت الفلسفة الأخلاقية التي هو مبتدعها فلسفة سياسية إلى حد كبير جداً وهناك مفهوم اتفق فيه مع السفسطائيين رغم استنكاره لهم بدرجة كبيرة هو أن الإنسان مقياس كل الأشياء ويبدو أنه تخلى عن اهتماماته الأولى في الفيزياء رغم أنه جاء وقت

تأثر فيه بمبدأ أناكراجوراس أن «العقل» علة كل شيء. وقد بدا له هذا شيئاً معقولاً ولكن تملكه الجزع عندما اكتشف أن أناكزاجوراس استخدم «العقل» فقط كتفسير عندما لم يجد تعليلاً «علمياً» غيره أن ما كان يبحث عنه هو نفسه لم يكن «المادة» الأصلية التي نشأ منها كل شيء ولا تفسيراً للحركة، بل ولا حلاً للجدال بين الواحد One والكثرة Many بل كان بالأحرى بعض الاستبصار العام الذي قد يوضح كيف كان وضع كل الأمور «وبصورة خاصة»: طبيعة الإنسان في المجتمع أو كيف يمكن إعدادها لتكون «أفضل مما هي عليه» وهذه العقيدة الأساسية عنده كانت في الحقيقة شيئاً جديداً وبمعاونة أو بوحي من هذه العقيدة، كان قادراً على أن يكون في أنشطته النقدية أكثر هدماً وأكثر بناء في آن واحد من السفسطائيين. ولم تكن هناك من فكرة تقليدية لم يكن على استعداد لأن «يفحصها» ولما كانت الحياة البشرية بأسرها في نظر اثينيي ذلك العصر هي الحياة السياسية، لذا كانت الديمقراطية فكرة من الأفكار التي تناولها بالفحص. لقد كان يعمل في الواقع من أجل الوصول الى مفهوم لوضع اجتماعي أسمى وأكثر فاعلية للدولة ولكن أدانه زملاؤه المواطنون في سنة ٣٩٩ ق.م. بإفساده للشباب وكانت وجهة نظره الدينية في الحياة - كما سبق أن رأينا - وجهة نظر قام بتطويرها أفلاطون وأرسطو وكان لها تأثير على كل التاريخ اللاحق للميتافيزيقيات - كانت وجهة نظر ذات طبيعة أسمى من أي شيء سبقها. لقد اتهم وأدين لأنه «كان لا يؤمن بالآلهة التي كانت تؤمن بها المدينة» وكان متهموه في معنى من المعاني على حق تماماً ولقد ظل حتى نهاية حياته يطرح المفارقات. لقد أدين وكان يعلم أنه أدين على غير وجه حق ولكنه كان يحترم قوانين مدينته ولما أتيحت له فرصة للهروب رفض أن يستغلها.

فلقد كان سلوكه سلوك مواطن مخلص إخلاصاً غير عادي لمدينته ومع ذلك فلقد أوضح أن وجود «قانون» ما يعد أكثر أصالة من وجود أية منظمة سياسية.

وفي المقتطفات التالية من محاورة أفلاطون المعنونة «جورجياس» Gorgias نجد مثلاً واضحاً لمعارضة «سقراط للواقعية realism التي كانت ذائعة وقتذاك.والتي نادى بها بعض السفسطائيين أو ربما أيدوها تأييداً صريحاً وفي هذه المحاورة يتحدث كالكليز Callicles ذي العقلية الجامدة.

كالكيز: .... لأن الحقيقة يا سقراط هي أنك يا من تتظاهر بأنك مشغول بتعقب الحقيقة تلجأ الآن إلى الأفكار العامية والسوقية عن الحق، وهي ليست أفكاراً طبيعية بل مجرد أفكار جرى عليها العرف والعرف والطبيعة على خلاف بوجه عام مع بعضهما البعض. ولهذا، فلو أن شخصاً كان شديد الحياء من أن يقول ما يفكر فيه فهو مضطر إلى أن يناقض نفسه وأنت في براعتك تدرك الفائدة التي يمكن أن تجنيها من وراء ذلك. تسأل بدهاء عمن هذا الذي يجادل بالعرف في موضوع تجسمه قواعد الطبيعة ولو كان يتحدث عن قواعد الطبيعة لهربت الى العرف كما فعلت في نفس هذه المناقشة حول ايقاع الظلم ومعاناته عندما كان بولس Polus يتحدث عن ما هو مشين طبقاً للعرف هاجمته من وجهة نظر الطبيعة لأنه طبقاً لقواعد الطبيعة معاناة الظلم أكبر خزي لأنه أكبر شر ولكن طبقاً للعرف اقتراف الشر لهو أكبر خزي لأن معاناة الظلم ليست نصيب انسان حر بل نصيب عبد يفضل في الواقع أن يموت عن أن يعيش ما دام إذا أخطأ أحد في حقه أو امتهن كرامته يعجز عن أن يساعد نفسه او يعجز عن أن يجد

اي شخص غيره يهتم بأمره والسبب على ما اعتقد هو أن واضعي القوانين هم الغالبية الضعيفة وهم يضعون القوانين ويوزعون الثناء واللوم طبقاً لوجهة نظرهم ووفقاً لاهتماماتهم الخاصة وهم يرهبون أقوى فئة من الناس ومن في قدرتهم التغلب عليهم حتى لا يمكنهم أن يتغلبوا عليهم ويقولون إن الخيانة مشينة وجائرة وهم يقصدون بكلمة «الظلم» رغبة المرء في أن يكون له أكثر مما لجيرانه ولعلمي بضعتهم فإنني أشك في أنهم جد سعداء بالمساواة. ولهذا كان السعي للحصول على ما هو أكثر من الكثير يقال عنه طبقاً للعرف إنه مشين وجائر، ويسمى بالظلم في حين أن الطبيعة ذاتها توحي بأنه من العدل استكثار الخير عن الشر وتفضيل الأقوى عن الأضعف وتوضح في صور كثيرة بين الناس كما توضح بين الحيوانات بل في الحقيقة بين كافة المدن والشعوب إن العدل يتمثل في السيادة السامية وفي أن يكون للمرء ما يتفوق به على من هو دونه لأنه على أي أساس من أسس العدل غزا أكزركسيز Xerxes بلاد الإغريق Helles او غزا أبوه السكيثيين scythians أو لا داعي لذكر أمثلة غيرها من الأمثلة العديدة،هؤلاء هم الأشخاص الذين يعملون وفقاً للطبيعة نعم طبقاً لتعاليم السماء وطبقاً لقانون الطبيعة: ولعلهم لا يعملون وفقاً لذلك القانون الذي اصطنعناه، الذي نزيفه أو نفرضه على اتباعنا الذين نأخذ منهم من شبابهم احسنهم وأقواهم فصاعداً ونروضهم كما نروض أشبال الأسود.نفتنهم بجرس الصوت، ونقول لهم إنهم مع المساواة لابد وأن يسعدوا وأن الند هو الشريف والعادل. ولكن لو كان هناك انسان قد وهب قوة كافية لتحرر وأفلت وتخلص من كل هذا، ولداس تحت قدميه كل صيغنا وسحرنا ومفاتننا وكل قوانيننا ولعصى الطبيعة ويثور العبد في عصاية، ويصبح سيداً علينا ولأضيء نور العدالة

الطبيعية فصاعداً وهذا ما أعتقد أنه رأي «بندار Pindar في القصيدة التي يقول فيها إن «القانون هو سيد الجميع أمواتاً كانوا أم خالدين».

وهذا القانون كما يقول:

يعتبر القوة حقاً ويبطش بيده الطولى».

– اني أؤكد بصراحة أن من يعيش حقاً يجب أن يسمح لرغباته أن تزيد إلى أقصى حد ولا يعنفها ولكن عندما تبلغ أقصى درجاتها يجب أن تكون لديه الشجاعة والفطنة للتحكم فيها وإرضاء كل ما يصبو إليه وهذا هو ما أؤكد أنه عدل ونبل طبيعيين وهذا أمر لا يستطيع الكثيرون أن يلفوه وهم يلومون الشخص القوي لخجلهم من ضعفهم الذاتي الذي يريدون أن يخفوه وعلى هذا يقولون إن الانغماس في الملذات انحطاط وكما كنت أقول من قبل هم يستعبدون أنبل الطبائع ولما كانوا عاجزين عن تحقيق بهجتهم فهم بجبنهم يمتدحون الاعتدال والعدالة لأنه لو كان المرء أصلاً ابناً لملك أو لو كانت طبيعته تمكنه من أن تكون له امبراطورية أو لو كان ذا طغيان أو سلطة مطلقة فماذا يمكن أن يكون بحق أحط أو أشقى من الاعتدال بالنسبة لشخص مثله أقول من قد يمكنه أن يتمتع في حرية بكل خير. ولا يجد من أحد ليعوقه ويقر بعد ذلك بأن عرف ومنطق ورأي غيره من الناس له سلطانه عليه؟ أفلا بدّ أن يكون في وضع تعس ذلك الذي يعوقه صيت العدالة والاعتدال من أن يعطي الكثير إلى اصدقائه عما يعطيه لأعدائه، برغم كونه حاكماً في مدينته؟ كلا يا سقراط لأنك تدعي أنك قد نذرت نفسك للحقيقة والحقيقة هي هذه: – إن الترف والانغماس في الملذات والفجور إذا ما لقيت تأييداً مناسباً فهي سعادة وفضيلة وكل ما بقي هو

مجرد زخارف وعرف مناقض للطبيعة واختراعات عظيمة قام بها أشخاص ولا قيمه لها.

سقراط: هناك صراحة نبيلة يا كاليكليز في طريقة تناولك للحوار إذ إن ما تقوله هو ما يفكر فيه بقية العالم ولكنهم يحجمون عن قوله وأنا يجب أن أستسمحكك في أن تستمر لكي يتضح الحكم الصادق للحياة البشرية خبرني إذن: - أنت تقول أليس كذلك أن عواطف الشخص المثالي المتطول تطوراً سليماً يجب الا تخضع للتحكم فيها بل يجب أن تتيح لها أن تبلغ أقصى مداها وأن نرضيها بطريقة أو بأخرى وأن هذه هي الفضيلة؟

«ويستمر الجدل ويضطر سقراط كاليكليز لأن يميز بين ما هو سار وما هو خير أليس صحيحاً فيما له صلة بالصحة الطبيعية أن ما نرغبه ليس مفيداً دائماً؟ فلو مرضت أجسامنا ألا يمكن كبح بعض رغباتنا؟ ويوافق كاليكليز بجفاء وعلى مضض على أن هذا صحيح»

سقراط: أليس الجدل نفسه يتناول النفس يا سيدي العزيز؟ فإذا كانت في حالة سيئة وعديمة الإحساس ومنغمسة في الملذات وجائرة ودنسة ألا ينبغي ضبط رغباتها ومنعها من فعل أي شيء لا يهدف إلى تقويمها الذاتي.

كاليكليز: نعم.

سقراط: وسيكون هذا لمصلحتها الحقيقية؟

كاليكليز: بكل تأكيد.

سقراط: وفي التحكم في رغباتها عقاب لها؟

كالكليز: نعم.

سقراط: إذن التحكم أو التعنيف Chastisement خير للنفس من الانعماس في الملذات أو انعدام الرقابة وهو ما كنت تفضله من لحظة؟

كاليكليز: انني لا أنهمك يا سقراط وأرجو أن تسأل شخصاً يفهمك.

سقراط: هنا سيد لا يطيق أن يقوم أو يصلح حاله كما يقول المثل.

كاليكليز: إنني لا أعير اهتماماً لأية كلمة تتفوه بها وقد أجبتك حتى الآن مجاملة لجورجياس.

سقراط: ماذا علينا أن نفعل إذن؟ هل علينا أن ننهي الحوار وقد بلغنا منتصفه؟

كاليكليز: هذا ما أدعه لك لتقرره.

سقراط: حسن، ولكن الناس يقولون «إن أية قصة يجب أن يكون لها رأس ولا تنتهي في المنتصف أو يجب عليّ ألا أقبل حواراً يدور وبلا رأس إذن أرجوك أن تستمر قليلاً وتضع له رأساً.

كالكيليز: يا لك من طاغية يا سقراط.اتمنى لك أن تستريح أنت ومحاوراتك أو أن تجد شخصاً آخر غيري لتحاوره.

سقراط: ولكن من هو غيرك على استعداد لذلك. انني أريد أنهي حواري.

كاليكليز: ألا تستطيع أن تنهيه بدون معاونتي إما مستمراً في حديثك أو سائلاً نفسك ومجيباً على نفسك؟

سقراط: هل كان عليّ أن أردد مع أبيغارموس Epicharmas قوله «تحدث اثنان من قبل ولكن يكفي الآن واحد»؟ انني افترض أنه ليس هناك تعاون ما على الإطلاق وإذا كان عليّ أن أستأنف البحث بنفسي فسأذكر قبل كل شيء ملاحظة هي أنني لست وحدي،بل كل منا يجب أن يكون لديه طموح ليعرف ما هي الحقيقة وما هو الزيف في هذا الأمر لأن اكتشاف الحقيقة فيه خير عام. وأنا إذن سأسير بالحوار طبقاً لوجهة نظري الخاصة ولكن لو أن واحداً منكم اعتقد أنني وصلت الى نتائج غير صحيحة لوجب عليكم أن تعارضوني وتدحضوني. لأنني لا اتحدث بناء على علم بما أقوله. انني باحث مثلكم ومن ثم فلو قال منافسي شيئاً له قوته ما فسأكون أول من يتفق معه في الرأي. إنني اتحدث عن افتراض أن المحاورة يجب أن تستكمل ولكن إذا كنتم تظنون غير ذلك فلنكف ولنذهب إلى حال سبيلنا.

جورجياس: اظن يا سقراط اننا يجب الا نذهب إلى حال سبيلنا حتى تستكمل محاورتك ويبدو لي أن هذه هي رغبة بقية الجماعة وأنا نفسي أحب جداً أن استمع إلى المزيد مما ستقوله.

سقراط: وأنا أيضاً يا جورجياس. كنت أود أن أستأنف المحاورة مع كاليكليز.ولكن ما دمت يا كاليكليز لست على استعداد لاستكمالها فإنني أرجوك أن تنصت وقاطعني إذا بدا لك أنني مخطىء وإذا أدحضتني، فلن أغضب منك كما غضبت مني بل سأكتب على شاهد قبري انك أعظم الناس إحساناً.

كاليكليز: يا صديقي العزيز لا تأبه بي أبداً.بل استمر.

سقراط: اصغ إليّ إذن وأنا ألخص المحاورة هل السار والخير سواء بسواء؟ ليسا على حد سواء وكاليكليز وأنا متفقان على ذلك وهل السار يسعى إليه سعياً طلباً للخير أم يسعى إلى الخير سعياً طلباً للسار؟ فما هو سار يجد في طلبه سعياً طلبا للخير وأن السار ما نشعر بالبهجة في وجوده، وأن الخير ما نشعر بالخير في وجوده؟ ما في ذلك شك وأننا خيرون وكل الأشياء خيرة مهما كانت عليه من درجة الخير عند وجود بعض الفضائل فينا أو فيها؟ ذلك هو اعتقادي يا كاليكليز ولكن فضيلة كل شيء سواء جسماً كان أم نفساً آلة أم بشراً عندما نحل بها في أحسن صورة نحل بها ليس بمحض صدفة بل نتيجة ما يصلها من نظام وحقيقة وفن ألست على صواب؟ انني أصر على أنني على صواب وأيضاً أليست فضيلة كل شيء تعتمد على نظام أو ترتيب،أقول نعم وإن ما يجعل الشيء خيراً هو النظام الفطري الدقيق في كل شيء. هذا هو رأيي ثم أليست النفس التي لها نظامها الخاص بها خير مما ليس لها نظام ذاتي خاص بها؟ بكل تأكيد.ثم أليست النفس التي لها نظام منظمة؟ ما في ذلك من شك وأن ما هو منظم معتدل؟ بكل تأكيد وأن النفس المعتدلة خيرة؟ ليس هناك من جواب آخر يمكن أن أدلي به يا كاليكليز العزيز. هل عندك أي جواب؟

كاليكليز: استمر يا صديقي العزيز.

سقراط: إذن سأستمر لأضيف أنه إذا كانت النفس المعتدلة نفساً خيرة فإن النفس التي حالها مغايرة لذلك أعني الطائشة والمنغمسة في الملذات نفس شريرة. هذا جد صحيح. أوليس الشخص المعتدل يفعل ما هو لائق.

سواء في علاقته بالالهة وبالناس - لانه لا يمكن أن يكون معتدلاً ما لم يفعل ذلك؟ لا شك أنه سيفعل ما هو لائق وهو في علاقته بغيره من الناس سيفعل كل ما هو عدل وفي علاقته بالآلهة سيفعل كل ما هو مقدس. ومن يفعل ما هو عدل وما هو مقدس هل يمكن إلا أن يكون عادلاً أو مقدساً؟ هذا صحيح تماماً. ولابد أنه شجاع لأن واجب الرجل المعتدل لا يكون في التزامه بما التزم به أو تجنب ما لم يلتزم به سواء قبل أشياء أو أشخاص أو مباهج أو آلام وأن يحتمل في صبر عندما يكون ذلك من واجبه. ولهذا يا كاليكليز فإن الشخص المعتدل الذي سبق أن وصفناه بكونه عادلاً أيضاً وشجاعاً ومقدساً لا يمكن إلا أن يكون شخصاً خير غاية الخير ولا يمكن للشخص الخير أن يفعل شيئاً إلا على خير وجه وبإتقان أياً كان الشيء الذي يفعله ومن يعمل شيئاً على خير وجه لابد أن يكون بالضرورة سعيداً ومباركاً والشخص الشرير الذي يفعل الشر بائس. إذن هذا الأخير الذي كنت تمتدحه،هو المنغمس في الملذات الذي هو نقيض المعتدل.هذا هو موقفي الذي أصر على أنه صواب ولو كنت على صواب إذن فإنني أؤكد أن من يريد أن يكون سعيداً وجب عليه أن يلتزم ويمارس الاعتدال ويتجنب الإنغماس في الملذات بأسرع ما يمكن أن تحمله قدماه من الأفضل أن ينظم حياته حتى لا تكن به حاجة لأن يحل به عقاب ولكن لو أنه أو لو أن أحداً من أصدقائه، سواء فرداً خاصاً أو مدينة خاصة يستوجب عقاباً إذن لوجب أن تطبق العدالة ولوجب أن يلقى عقاباً لو أراد أن يكون سعيداً ويبدو لي أن هذا الهدف هو ما يجب أن يكون للإنسان ويجب أن يوجه له كل الأنشطة سواء ما لها صلة به أو بالدولة وأن يعمل حتى يلازمه الاعتدال والعدل. ويكون سعيداً ولا يعاني من كبح جماح ملذاته ولا من الرغبة التي

لا تنتهي لإرضائها التي تقودها إلى أن تحيا حياة سارق مثل هذا الفرد ليس بصديق لا للإله ولا للبشر لأنه غير قادر على المعاشرة غير قادر على الصداقة أيضاً. ويذكر لنا الفلاسفة يا كاليكليز أن المعاشرة والصداقة والنظام والاعتدال والعدالة تربط بين السماء والأرض وبين الآلهة والبشر ولهذا يطلق على هذا العالم اسم النظام الكوني cosmos أو النظام arder ولا يطلق عليه الفوضى أو سوء الحكم، يا صديقي. ولكن رغم أنك فيلسوف يبدو لي أنك لم تلاحظ أبداً أن التشابه الهندسي قوي بين كل من الآلهة والبشر. أنت تظن أنك يجب أن تهذب التباين أو الإفراط ولا تعير اهتماماً للهندسة حسن إذن أما أنه كان من الواجب دحض مبدأ أن السعداء يصبحون سعداء لتمتعهم بالعدل والاعتدال والبؤساء - بؤساء بما فيهم من رذيلة أو لو أننا سلمنا بذلك ماذا ستكون النتائج؟ كل النتائج التي وصلت إليها أنا من قبل باكليكليز والتي سألتني بخصوصها عما إذا كنت جاداً فيها عندما قلت لك إن الإنسان يجب أن يتهم نفسه وابنه وصديقه إذا اقترف خطأ وإنه للوصول لهذه النتيجة يجب أن يستخدم بلاغته كل تلك النتائج صحيحة وإن ما ظننته أنت من أن «بولس» polus قد دفع إلى إقراره من باب الأدب صحيح أعني أن اقتراف الظلم لو كان أكثر ما يعانيه المرء فهو في تلك المرتبة أسوأ وأن الوضع الآخر كما ذكره بولس وأقره جورجياس تأدباً هو أن من قد يكون بليغاً بحق يجب أن يكون عادلاً وأن يكون على علم بالعدالة قد تبين أيضاً أنه صحيح. إذن لننتقل إلى النقطة التالية لنقرر ما إذا كنت على صواب في أن تلومني على أنني عاجز عن أن أساعد نفسي أو أي واحد من اصدقائي أو اقاربي أو انقذهم من الخطر الفادح أو أنني اشبه بخارج على القانون يمكن لأي شخص أن يفعل به ما يروق له يمكن أن

يلطمني على أذني وهو قول جريء منك أو يمكن أن يأخذ أمتعتي أو ينفيني أو حتى يقتلني وهذا كما تقول هو قمة الشيء وجوابي لك هو رد غالباً ما تكرر بالفعل ولكن من الممكن أيضاً تكراره مرة أخرى أقول لك يا كاليكليز لو أن أحداً لطمك خطأ على أذنيك أفلا يعد أسوأ شر يمكن أن يلحق بإنسان تماماً مثلي أن تقطع وجهي وتشق كيس دراهمي ولكن أن تضربني ويذبحني ومن يلوذون بي خطأ فأمر مشين إلى أبعد حد وأكثر شرور نعم وتجريدي واستعبادي ونهبي أو الخطأ في حقي ومن يلوذون بي في أية صورة لهو أمر مشين إلى أبعد حد وأكثر شروراً بالنسبة لفاعل الشر عنه بالنسبة لي إن الذي أعاني لا تكرر القصة القديمة أن من يحب سيقتلني ويحصل على مالي لأنني وقتها سيكون عليَّ أن أردد الجواب القديم أنه سيكون شخصاً شريراً وسيقتل الخير وأن لن يفيده المال في شيء ولكنه سيسيء استعمال ما أخذه بصورة خاطئة وإذا كان ما أخذه أخذه خطأ فقد أخذه بدناءة وما أخذه بدناءة فقد أخذه بصورة ضارة.

كاليكليز: يا لك من رجل واثق يا سقراط بأنك لن يواجهك ضرر أبداً يبدو أنك تظن أنك تعيش في بلد آخر وأنك لا يمكن أن تقدم أبداً إلى ساحة القضاء إذ من المحتمل أن يقدمك للمحاكمة شخص بائس أو دنيء.

سقراط: إذن لا بد أن أكون أبله بكل تأكيد يا كاليكليز لو أنني لم أعرف أنه في حكومة أثينا يمكن لأي شخص أن يعاني من أي شيء ولو قدمت للمحاكمة وتجشمت الأخطار التي تحدثت عنها لكن الثقة لأنه ما من رجل صالح يتهم البريء ولن تتملكني الدهشة إذا حكم علي بالإعدام اتريد أن أذكر لك لماذا أنا أتوقع هذا.

كاليكليز: بكل تأكيد.

سقراط: أظن أنني الأثيني الوحيد أو أكاد آكون الأثيني الوحيد الذي على قيد الحياة والذي يمارس الفن الصحيح للسياسات. أنني السياسي الوحيد في عصري. لذلك عندما يرون أنني عندما أتحدث بوجهة نظر لا ترضيهم وأن ما اتطلع إليه هو الأفضل لا الأكثر إرضاء ولا أهتم باستخدام تلك الفنون والفضائل التي توحي أنت بها فلن أجد شيئاً اقوله في ساحة العدالة وقد تجادلني كما كنت أجادل بولس، سأحاكم تماماً مثلما قد يحاكم طبيب في محكمة أحداث بناء على اتهام طباخ له. ماذا يمكن أن يكون جوابه في مثل هذه القضية لو أن شخصاً ما اتهمه قائلاً: «آه يا أبنائي هذا الرجل قد أنزل بكم الكثير من الشرور: إنه الموت لكم خاصة الصغار منكم، فهو يقطعكم ويحرقكم ويجوعكم ويخنقكم حتى لا تعرفوا ما ينبغي أن تفعلوه وهو يقدم لكم أكثر الجرعات مرارة ويدفع بكم إلى الجوع والعطش. كم اختلفت أنواع اللحوم والحلوى التي أولمتكم عليها» ما ظنك بما سيكون عليه جواب الطبيب وقد وجد نفسه في مثل هذا المأزق: لو أن ذكر الحقيقة لكان كل ما يمكن قوله هو «كل هذا يا أطفالي فعلته من أجل صحتكم ثم هل لن يكون هناك صخب بين محلفين على هذه الشاكلة. كم سيكون صياحهم!.

كليكليز: ربما.

سقراط: ألن يكون في حيرة تامة بحثاً عن جواب.

كليكليز: سيكون بكل تأكيد.

سقراط: وأنا أيضاً سأحاكم بالطريقة نفسها كما أعرف حق المعرفة لو أنني قدمت إلى المحاكمة لأنني لن يكون في استطاعتي أن أتلو على الناس المباهج التي أتيحت لهم برغم أنني لا أميل لأن أحسد من اتيحت لهم أو تمتعوا بها لاعتقادهم أنها مكاسب ومزايا ولو أن أي شخص يقول عني إنني أفسد الشباب وأبلبل افكارهم أو أنني أتحدث بسوء عن المسنين واستخدام كلمات جارحة ضدهم سواء في السر أو في العلن فلا جدوى لي من أن أجيب كما ينبغي أن أجيب حقاً قائلاً: - «كل هذا أفعله من أجل العدالة وطبقاً لرغباتكم يا قضاتي ولا شيء خلاف هذا أبداً، ولذلك فإنني أعلم ما قد يحل بي».

- **كاليكليز:** وهل تظن يا سقراط أن شخصاًعاجزاً عن الدفاع على هذه الصورة يكون في وضع طيب؟

- **سقراط:** نعم يا كاليكليز إذا كان لديه ذلك الدفاع الذي كان كثيراً ما أقررت أنت أنه يجب أن يكون وإذا كان هذا هو دفاعه عن نفسه ولم يقل أو لم يفعل أبداً أي شيء خطأ سواء فيما يتصل بتبجيل الآلهة أو البشر لأننا كثيراً ما أقررنا بأن ذلك خير أنواع الدفاع ولو كان في استطاعة أي شخص أن يتهمني بعجز عن الدفاع عن نفسي أو عن الآخرين بهذه الصورة لكن عليَّ ان أحمر خجلاً سواء كان اتهامي أمام جمهرة أم أمام قلة أم كان اتهامي موجهاً لنفسي على إنفراد وإذا مت لأنني ليست لي قدرات التملق أو البلاغة فإنني واثق تمام الثقة أنك لن تجدني برماً عند الموت لأنه لا يهاب الموت ذاته الا كل أبله تماماً وجبان بل يهابه من اقتراف الخطأ لأنك

لو ذهبت الى الدار الآخرة ونفسك مفعمة بالظلم فهذا هو اقصى وأسوأ الشرور جميعاً .

١٥ - سقراط في السجن:

يدور الحوار التمهيدي في مدينة فليوس بين إخيكراطيس وهو من أهل هذه المدينة وفيدون ويبدو من الحوار أنه تم عقب تجرع سقراط السم بوقت غير طويل حيث إن إخيكراطيس يقول إن أحداً من عندهم لم يذهب إلى أثينا منذ مدة طويلة وإن أحداً قادراً على إخبارهم خبر اليقين عن يوم سقراط الأخير لم يأت من أثينا إلى هناك كذلك ولكن ذلك الوقت لا يمكن أن يطول أمراً يتعدى الأسابيع ونلاحظ أن خبر إعدام سقراط نفسه كان قد وصلهم أما ما يطلبونه فهو الرواية اليقينة التفصيلية[١] ولهذا اهتم إخيكراطيس بسؤال فيدون إذا كان هو نفسه قد حضر سقراط في ساعاته الأخيرة فيجيبه على ذلك بالإيجاب، ويفسر فيدون له ولمن حوله من المهتمين بسماع شيء عن سقراط ولعلهم جميعاً من الجماعة الفيثاغورية في تلك المدينة سبب انقضاء وقت طويل بين الحكم على سقراط بالإعدام وإعدامه الفعلي بأن المصادفة شاءت أن تتوج السلطات الدينية في أثينا السفينة التي ترسل كل عام إلى ديلوس وهي جزيرة ذات مكانة دينية كبيرة تنفيذاً لنذر قديم وكان القانون يحرم ألا ينفذ الإعدام في أحد طوال المدة الممتدة من إعداد السفينة وتزيينها حتى تعود. لأن المدينة يجب أن تظل طاهرة من كل دنس خلال تلك الفترة. وقد شاءت المصادفات أن تعوق الرياح المعاكسة السفينة عن العودة السريعة[١].

٢٦(١) فيدون في خلود النفس ص ١٧.

٨٨(٢) (انظر محاورة «أقريطون» ٤٣ وما بعدها).

ثم يسأل إخيكراطيس عمن حضر إلى جانب سقراط في يومه الأخير في السجن فيجيبه بأنه كان هناك كثيرون من أصدقائه ويعدد له من يتذكر منهم فقد كان هناك من الأثينيين: أنتستينيز الذي سيؤسس المدرسة الكلبية وكان من خصوم أفلاطون بحسب كل احتمال وإسخينيز وكان من تلامذة سقراط المقربين وكتب عدداً من «المؤلفات السقراطية». ويقال إنه من أصدقاء أنتستينيز السابق الذكر وهرموجينيز الذي نراه في محاورة «أقراطيلوس» و«أقريطون» صديق سقراط المخلص وابنه وتابع آخر من أتباع سقراط هو أجوللودورس الذي تحدثنا عنه في محاورة «المأدبة» والذي سيتميز عن بقية أفراد الجماعة بانفعاله الشديد وبتركه العنان لصياحه ودموعه ويهتم فيدون بالإشارة إلى أن أفلاطون كان غائباً وذلك «بسبب مرضه» وليس هناك ما يدعو إلى الشك لحظة واحدة في حقيقة هذه الإشارة أو في أن تبرير غيابه هذا هو التبرير الحقيقي كان هذا عن الأثينيين الذين حضروا.أما من «الغرباء» فكان هناك سيمياس وكيبيس من مدينة طيبة ومعهما ثالث. أما من مدينة ميجارا فكان هناك على الأخص أوقليدس مؤسس المدرسة الميجارية التي تأثرت معاً بمذهب بارمنيدس وبسقراط. وكان أوقليدس صديقاً لأفلاطون وهو يظهر في محاورة «ميتاتيتوس» وكما اهتم فيدون بذكر غياب أفلاطون فقد اهتم في حديثه عن الغرباء بالإشارة إلى غياب أرستبس وهو من قورينا على الساحل الإفريقي «منطقة طرابلس في ليبيا حالياً» ومؤسس المدرسة القورينانية التي قالت باللذة خيراً أسمى ويفسر فيدون غيابه بأنه كان في مدينة إيجينه أثناء ذلك والمشهور عن تلك المدينة أنها كانت مكاناً للهو فهل هذه إشارة ساخرة من أفلاطون أم أنها تعبر عن مجرد واقعة تاريخية؛ لا يمكن الحكم القاطع، وإن كان جو المحاورة

والمناسبة لا يدعو إلى السخرية مما يدفع بنا إلى تفضيل الاحتمال الثاني، او ربما كان أرستبس هناك لسبب بعيد عن سمعة تلك المدينة. ولنا على هذه القائمة ملاحظتان: الأولى أن فيدون لم يذكر فيما يبدو كل الحاضرين استقصاءً وإنما اختار بعضهم فقط أو معظمهم وسنلاحظ أنه لا يتذكر اسم من سيعترض في الملاحظة الثانية هي أن هذه القائمة تعطينا أسماء أهم«السقراطيين» «وهم أفلاطون وأنتستينيز وأرستبس وأوقليدس» إلى جانب المخلصين له والمعجبين به من أثينا وغيرها.

بعد ذكر الحاضرين يصف فيدون ما رآه عند دخوله على سقراط فقد وجدوا عنده امرأته اكزانتيب وكان معها طفلها الصغير ويبدو من ذلك وبسبب أن ابني سقراط الآخرين لم يكونا معها: أنها قضت الليلة في السجن ونحن نعلم أنه كان لسقراط أبناء ثلاثة أحدهم كبير والآخران صغيران ويبدو أنهم حضروا ثلاثتهم إلى السجن مرة أخرى في المساء قبيل تجرع سقراط السم. ولكن يبدو أن اكزانتيب لم تحضر هذه المرة وإلا لذكر النص شيئاً عن صياحها وإنما يتحدث ذلك النص بصفة عامة عن «النسوة من أهل بيته» ويفهم بعض المفسرين تلك العبارة على أنها تدل على قريباته» وعند دخول الأصدقاء في الصباح صاحت اكزانتيب وولولت فطلب سقراط في كلمات قصار أن تؤخذ إلى البيت فسحبها بعض خدم أقريطون وهي تلطم صدرها.

كان السجانون قد أزالوا من فورهم قيود سقراط فلاحظ هو ما إن جلس على سريره كيف أن ألم القيد تعقبه الآن لذة وعلق على ذلك بأن هناك ارتباطاً طبيعياً بين هذين الضدين اللذة والألم فما أن يوجد أحدها حتى يصبح من المحتم أن يلحق به الآخر بعد ذلك وشبه هذا بتشبيه يعتمد

على سوابق في التراث الأسطوري اليوناني: فكأنهما كائنتان قد أوثقا في رأس واحدة. ثم يشير إلى أن أيسوب كان في مستطاعه أن يؤلف «خرافة» حول هذا الموضوع وسنلاحظ أن هذه الإشارة إلى أيسوب تمهد لما سيلي هل يمكن أن نفترض كذلك أن الإشارة إلى العلاقة بين الأضداد مقصودة هي الأخرى وأنها تمهد لبرهان الأضداد الذي سيبدأ به سقراط على خلود النفس؟ على أية حال فإننا يجب أن نلاحظ أن سقراط لا يفتح فاه إلا ليطلق تعليقاً يمكن أن نسميه بالفلسفي على واقعة من وقائع الحياة اليومية وهكذا ومنذ البداية نفسها نجد أنفسنا أمام سقراط الفيلسوف رجل الفكر والملاحظة النظرية. ومما له دلالته أن أول المتحدثين مع سقراط هو كيبيس الطيبي الذي سيصبح أحد المتحاورين مع سقراط وأهمها وقد تكلم ليسأل سقراط عما جعله ينظم شعراً. بعض «خرافات» أيسوب وابتهالها إلى أبوللون وكان خبر ذلك قد عرف فسأله عنه أشخاص كثيرون مما يدل على شهرة كيبيس كصديق لسقراط وكعارف بأموره، ومنهم إيونس الذي يتحدث عنه سقراط أيضاً في «الدفاع» فيرد سقراط بأنه فعل ذلك طاعة لحلم رآه مرات كثيرة خلال حياته السابقة وكان يأمره دائماً بالاشتغال بالموسيقى ولكن سقراط كان يعتقد أن الفلسفة هي أسمى أنواع الموسيقى وهكذا فإن الحلم لم يكن يفعل شيئاً إلا تشجيعه على الاستمرار في طريق الفلسفة ولكن خطر له وهو في السجن أن العلم ربما كان يقصد الموسيقى العادية ولهذا وحتى يريح ضميره، فقد ألف بعض القصائد وبدأ بنظم قصيدة تكريماً للإله الذي أدى الاحتفال بعيده إلى تأخير إعدام سقراط هو الإله أبوللون ثم أخذ بعض خرافات أيسوب التي كان يحفظها عن ظهر قلب ووضعها شعراً.

حتى هنا ونحن لا نزال في ميدان «الحكايات» ولكن اتجاه الحوار يتغير فجأة حين يقول سقراط: هذه هي إجابتي على إيونس وبلغه أن يتبعني بأسرع ما يمكن إن كان حكيماً وبهذا نقترب من موضوع المحاورة فملاحظة سقراط تلقى استغراب سيمياس الذي يعلم أن إيونس ليس ممن سينفذون هذه النصيحة عن طيب خاطر فيؤدي هذا إلى إعادة عرض رأي سقراط في كلمات أدق مع تحرير هام: ألا وهو أن ذلك ليس معناه تحبيذ الانتحار فذلك محرم وهكذا نخطو خطوة أخرى مقتربين من موضوعنا.

ومصدر التحريم مصدر ديني ولا شك أنه أورفي ونظراً للصلة الوثيقة بين الدولة الأورفية والجماعة الفيثاغورية فقد كان سقراط يتوقع أن يكون القريبان من طيبة على علم به فربما كانا قد سمعا به من أحد كبار الفلاسفة الفيثاغوريين فيلولاوس حينما كان يقيم في طيبة ولكن كيبيس يرد بأنه سمع عن هذا المذهب بالفعل عنه ومن غيره ولكن بلا تفصيل أي بلا محاولة للبرهنة أو على الأقل لإيضاح مبرراته فيستعد سقراط لإعطائها بعض التفصيل معللاً ذلك بأن ما سمعه والذي سيقوله لها ليس مما يدخل في ميدان الأسرار المحرم إذاعتها فهو بهذا لا يرتكب خطأً في حق الأسرار الأورفية والأساسان اللذان يقوم عليهما تحريم الانتحار هما أولاً أن كل إنسان يوجد في مركز أو موضع معين وأنه ليس من حقه الهرب منه أو تركه بحسب هواه وثانياً أننا ملك للآلهة وهي التي تعنى بنا وبيدها أمرنا وكما أن كيبيس سيرفض أن يهرب أحد عبيده أو أن يموت بغير إرادته فكذلك يجب على الإنسان أن ينتظر مشيئة الإله قبل أن يقدم على استخدام العنف ضد نفسه.

وإذا كانت مسألة الانتحار لا تدخلنا إلى موضوعنا مباشرة إلا أنها تقربنا منه لأنها تثير مسألة فرح الفيلسوف أمام الموت ذلك أن كيبيس يتفق مع سقراط في أنه من المقبول ألا يقتل المرء نفسه حتى يقضي الإله أمره ولكنه لا يرى الدواعي التي تجعل سقراط يذهب إلى أن الفيلسوف سيقبل راضياً الموت. فقد كانت إحدى اعتبارات سقراط الرئيسية لرفض الانتحار أننا ملك الآلهة ولهذا فلا يجب أن نفرط في أنفسنا قبل أمرها ولا يجب أن نترك خدمتها قبل أن تأذن هي في ذلك فإذا كان الأمر كذلك فكيف للبشر أن يفرحوا وهم يتركون خدمة أفضل الأسياد الآلهة؟ وهكذا. فإن كيبيس صديق البحث العقلي الذي لا يفتر يقلب رأساً على عقب رأي سقراط: إنما أحكم البشر وأعلمهم هم الذين يجب أن يحزنوا أمام الموت أي أمام تركهم لخدمة الآلهة. ويسر سقراط بهذا الاعتراض ويشيد بكيبيس الذي لا يقبل كل ما يقال له على قيمته الظاهرية بل يفحص الأمر ويتدبر فيه ليرى إن كان مقبولاً فيقبله أو يجب رفضه فيعترض ويؤكد سيمياس رأي كيبيس ويضفي عليه صبغة شخصية فذلك الاعتراض إنما هو موجه إلى سقراط ذاته وعليه الآن أن يدافع عن نفسه وهكذا يظهر مفهوم الدفاع الذي نرى بدايته هنا وتوضع كل الفقرة ٦٣ ب - ٦٩ هـ تحت رايته.

ومفهوم «الدفاع» يستدعي مفاهيم المحكمة والقضاء والإقناع وهكذا فإن مهمة سقراط حتى ٦٩ هـ ستكون «إقناع» المستمعين بموقفه وكأنهم قضاته ولكنهم سيكونون قضاة مختلفين عن قضاة الأمس القريب أكبر الاختلاف. ويجب أن نشير إلى أن داعي هذا التشبيه ليس الظروف التاريخية المحيطة بوقت ذلك الحوار فقط بل إن هناك كذلك الطريقة التي كثيراً ما كانت تتبع في ذلك الوقت واستخدمها السفسطائيون على

الخصوص والتي تتحصر في تعيين «الحكم» للجدل وهو الذي يعلن من الفائز «انظر مثالاً على ذلك في محاورة «بروتاجوراس» لأفلاطون.

يعلن سقراط أنه ليس غاضباً ولا ثائراً لأنه على وشك أن يموت وذلك لأنه يملؤه أمل قوي، ما هو مضمون هذا الأمل؟ سقراط يعبر عنه ثلاث مرات. فيكون مضمونه على التوالي: (أ) أنه سيلقى في العالم الآخر رجالاً آخرين وعلى الأخص آلهة طيبة (ب) أن هناك بعد الموت شيئاً وأن مصير الخيرين أفضل كثيراً من مصير الأشرار (حـ) أن الرجل الذي مارس الفلسفة سيجد بعد الموت.

وواضح أن هناك في أمل سقراط عناصر ثلاثة: إن مصير الفيلسوف سيكون مصيراً حسناً في العالم الآخر، إن هناك آلهة طيبين وهم سيكونون أفضل الأسياد وأخيراً إنه سيلقى هناك بشراً خيرين نحن نعتبر أن أهم هذه العناصر هو العنصر الأول لأنه هو الذي نجده في التصريح الأخير لسقراط والذي يقدم به لكل ما سيلي ويبدو أنه ليس للعنصر الثاني إلا وظيفة المساند للعنصر الأول لأن أمل سقراط في العثور على أسياد فضلاء في العالم الآخر هو الذي يؤسس أمله في المصير الحسن. ويبقى أخيراً العنصر الأخير وهو أمله في لقاء رجال فضلاء من أهل الخير في العالم الآخر.

وقد يريد القارىء أن يتذكر ما كان يقوله سقراط في «الدفاع» عن نفس الموضوع ولكنا نفضل ألا نقحم أمثال هذه الإشارات في قراءتنا لأن المحور الذي تدور حوله محاورة «الدفاع» يختلف عن المحور الذي تدور حوله محاورة «فيدون» فنحن في الأولى مع سقراط التاريخي حتى وإن كان منظوراً إليه من وجهة نظر أفلاطون مما كان يدعو إلى احترام الوقائع

التاريخية بقدر الإمكان أما هنا فإننا بإزاء آراء أفلاطون نفسه يعلقها على لسان سقراط كما يعلق المرء معطفه على المشجب. ومن هنا كان الاختلاف الكبير بين ما يقوله سقراط في «الدفاع» وما يقوله «سقراط» المتحدث باسم أفلاطون هنا في «فيدون» فإن هذا مما يتعدى قدرة «الدفاع» فنعود إذن إلى أمل سقراط في لقاء رجال فضلاء في العالم الآخر ونجد أنه يقول فور أن يعبر عنه إنه لا يقرر ذلك تقريراً قاطعاً. على حين أن الذي «يقرره تقريراً قاطعاً» «وهنا يكرر سقراط نفس الفعل مرة أخرى» هو وجود الآلهة الخيرين. ما مغزى هذا؟ لا يبدو لنا أن هذا التباين بين الموقفين مما يدعو إلى الاستغراب الشديد لأن هناك فرقاً بين مستويين: مستوى القطع أو عليه يقرر سقراط وجود الآلهة، ومستوى «الأمل» وفيه درجتان: أمل لقاء رجال فضلاء وأمل المصير الطيب للفيلسوف وسقراط لا يملك أن يقطع بالأمل الأول لأنه لا يملك أن يقرر إن كان هناك من اعتنى بنفسه خير عناية تؤهله لخيرات الآخرة وإنما هو «يأمل» ذلك فقط وهو يأمل أيضاً أن يلقى هو مصيراً طيباً ولكن أمله هنا «أمل قوي» وهو سيحاول أن يبين الأسس التي يقوم عليها أمله وتأكيداً لتفسيرنا هذا فإننا نشير إلى استخدام كلمات مختلفة للتعبير عن درجتي أمل سقراط حيث إن الكلمة المستخدمة في الموضع الثاني الخاص بمصير الفيلسوف كلمة أقوى.

ويجب أن ننتبه إلى أن سقراط كما هو واضح سيدافع عن شيئين كانا قد ذكرا من قبل أثناء الحوار السابق: عن ثبات الفيلسوف أمام الموت بل ترحيبه به وكذلك عن أمله في خير عظيم يصيبه في العالم الآخر. ورغم أن الأمرين مرتبطان «لأن الموقف الثاني يؤدي في يسر إلى الموقف الأول» إلا أن سقراط يبدأ بالنقطة الأولى وينتهي منها سريعاً: فالفيلسوف أي محب

الحكمة والعلم لا يفعل في الحق شيئاً إلا البحث عن الموت فإذا كان الأمر كذلك فكيف يثور عندما تحين ساعة ما كان يبحث عنه طوال اشتغاله بالتفلسف؟ أما النقطة الثانية التي الأمل في مصير طيب يلقاه الفيلسوف بعد الموت فإن سقراط سيعالجها بالتفصيل ابتداء من أنه قد أعطى المبررات الكافية لأمله.

١٦ - الدفاع عن أمل سقراط:

قلنا إنه يبقى على سقراط أن يقدم دوافع أمله في مصير الفيلسوف مصيراً طيباً وسيكون ذلك على صورة تعميق لفكرة هامة وغير واضحة لأول وهلة عبرت عنها السطور الأخيرة من القسم السابق ألا وهي أن حياة الفيلسوف هي تمرين على الموت وطلب له. فكيف ذلك؟

الموت في تعريف أفلاطون هو انفصال النفس عن الجسد بحيث يبقى الجسد بمفرده وتبقى النفس بمفردها ولكن ماذا يفعل الفيلسوف؟ إنه من جهة لا يعنى بالجسد ولا بما يتعلق به من متع وهو من جهة أخرى يبتعد عنه بقدر ما يستطيع حينما يتجه إلى اكتساب العلم فالجسد هنا عقبة سواء بسبب نقص الحواس كأدوات للمعرفة أو بسبب الآلام والملذات التي تشغل النفس عن طلب المعرفة وهكذا فإن النفس المتفلسفة لا تستطيع الاقتراب من العلم إلا إذا ابتعدت عن الجسد وانعزلت عنه وتجمعت في ذاتها.

وإذا كان أفلاطون قد تحدث عن عوق الجسد للنفس أثناء المعرفة بصفة عامة، فإنه يخصص حديثه فيما يلي ذلك لموضوع من أهم موضوعات المعرفة بل هو موضوع العلم في كلمة واحدة ألا هو «الشيء في ذاته» أو ما

سيسمى من بعد «بالمثال» يقول أفلاطون إننا لا نرى بالحس «العدل في ذاته» أو «الصحة في ذاتها» أي جوهر كل شيء منظوراً إليه في ذاته وإنما لا تصل إليه إلا النفس حينما تسعى إليه بفكرها الخالص. فالعقل وحده هو القادر على الوصول إلى الوجود والحقيقة.

وفي صفحة ذات قوة تعبيرية عظيمة يعود أفلاطون إلى كل ما قاله ليعرضه من جديد عرضاً نلمح من خلاله تشابك الفلسفة والأدب عند أفلاطون: الفلسفة بأفكارها والأدب بالقدرة على التأثير بالتغير أو نرى فيه كيف يستطيع أفلاطون أن يخاطب العقل والعاطفة معاً حينما يخاطب النفس ذاتها باعتبارها ليس فقط ذاتاً عارفة بل وكذلك إرادة تسعى نحو المعرفة وهو يصل إلى موضوع من أهم الموضوعات التي تحتل خلفية محاورتنا والتي يظهر فيها التأثير الفيثاغوري على وجه خاص ألا وهو موضوع «التطهير» فإذا كان كل ما قيل صحيحاً فإن واجب الفيلسوف هو أن يسعى بكل قواه نحو تطهير نفسه من كل دنس يسببه لها ارتباطها بالجسد ويصرح أفلاطون في جلال: إن الطاهر لا يلمسه غير الطاهر فإذا أرادت النفس الوصول إلى الأشياء الخالصة أي إلى الحقيقة فإن ذلك لا يتم إلا إذا تطهرت وما تطهيرها إلا أن تنعزل عن الجسد. وهكذا يعود سقراط «أو أفلاطون» إلى موضوعه الأول وهو أن حياة الفيلسوف ما هي إلا محاولة الوصول بالنفس إلى حالة أقرب ما تكون إلى الموت وهكذا فإن الفيلسوف ليس بمن يهاب الموت على الأقل إذا كان فيلسوفاً على الحقيقة.

ويستخدم أفلاطون هذا الموضوع لينتقل إلى المقارنة بين غير الفيلسوف الذي يثور أمام الموت والفيلسوف وذلك من الناحية الأخلاقية. فالفيلسوف يحق له أن يقال عنه إنه شجاع حقيقة ومعتدل حقيقة أما شجاعة العامة من

غير الفلاسفة واعتدالهم فإنه ليس حقيقياً بل هو نوع غريب. فالشجاع منهم ليس شجاعاً إلا خشية شرور أعظم وهكذا فإن الخوف هو مصدر شجاعتهم وكذلك الحال في اعتدالهم الذي مصدره اهتمامهم بلذات يعتبرونها أهم من تلك التي ينصرفون عنها فيقال إنهم معتدلون وهكذا فإن اللذات تحكمهم في كل الحالات أما الفيلسوف فإنه فاضل بشيء واحد واحد فقط ألا وهو الحكمة فكل الفضائل الأخرى يكتسبها كنتيجة للحكمة. والفضيلة التي ليست جوهرها الحكمة ليست بالحقيقة إن الحقيقة تطهر وتطهر من كل الانفعالات والشهوات وكل الفضائل من اعتدال وعدل وشجاعة إنما هي أنواع من التطهير وحينما تقول لنا الأسرار الأورفية إن المرشحين للسعادة الأبدية كثيرون ولكن المختارين منهم قليلون. فإننا يمكن أن نفسر هذا على أن أولئك المختارين إنما هم من طهرتهم الفلسفة أي الفلاسفة على الحقيقة.

وينهي سقراط كلامه بالعودة إلى شخصه: فهو ما أهمل طوال حياته شيئاً من أجل أن يكون من زمرة الفلاسفة الحقيقيين وسيعرف بعد قليل إن كان النجاح سيكلل جهوده أم لا ولكن هذا هو أمله على أية حال. هكذا كان «دفاعه» وهذه هي الأسباب التي لا تجعله يحزن لفراق أصدقائه: فهو يعتقد أنه سيجد في العالم الآخر أسياداً طيبين وبشراً طيبين وهكذا يكون قد فصل فيما وعد به رفاقه فهل نجح في دفاعه أكثر مما فعل أمام قضاته الأثينيين وهل اقتنع أصحابه؟ سنرى ذلك في القسم التالي.

١٧ – طبيعة النفس:

أفلاطون هو القائل في محاورة «مينون»إنه لا يمكن البحث في خصائص

شيء ما إلا بعد معرفة ما هو. ولكن الظاهر أنه لا يطبق هذه القاعدة الأساسية هنا في محاورة «فيدون» حيث إنه لا يبدأ بحثه او الحوار في موضوع بقاء النفس بعد الموت يبدأ حقيقة هنا بوضع تعريف للنفس ولن نجد هذا التعريف هنا أو في مكان آخر من المحاورة وإنما الذي يبدأ به هو تعريف للموت بأنه الانفصال بين النفس والجسد وكأن هذين الشيئين واضحان. لهذا فإنه يجب علينا أن نتتبع بعض الإشارات المتناثرة هنا وهناك وننقب عما تحت السطور من أجل تحديد طبيعة النفس كما تراها هذه المحاروة. وأول ما نلاحظه هو أنه يبدأ مباشرة بمعارضة النفس بالجسد وقد تكون هذه المعارضة وسيلة من وسائل التعريف ولكنها من غير شك وسيلة جزئية فعالم الجسد هو عالم الجمال الخارجي والزينة واللذات والحواس والفيلسوف الحق لا يهتم به ولا يقبل عليه وإنما هو مشغول عنه ولا يفهم إلا بأمور النفس وما هي أمور النفس؟ هذا سؤال جانبي ستدلنا إجابة هذا القسم من «فيدون» عليه على تصوره لطبيعة النفس. باختصار إن الأمور التي تهتم بها النفس هي أمور المعرفة. فهي لا تصير هي ما هي إلا حينما تنعزل على نفسها وفي هذه الحالة وحدها تستطيع أن تبلغ الحقائق وهكذا فإن هذا القسم من المحاورة ينظر إلى النفس على أنها مركز العقل والتعقل وهدفها ليس شيئاً غير المعرفة. أما كل ما يخص ما نسميه بالجانب الانفعالي فإنه ليس منها بل هو من شأن الجسد فهناك الفكرة من جهة ومن جهة أخرى الحب والرغبات وألوان الخوف والنفس إذاً عاقلة أولاً ويمكن أيضاً أن تقول أولاً وأخيراً. إلى جانب هذا العنصر من عناصر تعريف طبيعة النفس هناك عنصر آخر ولكنه أقل وضوحاً من الأول وإن يكن متضمناً في إشارات هذا القسم من الحوار بما لا يدع مجالاً للشك. ذلك أن كلام أفلاطون

يتضمن وكأن النفس «شيء» ونجده ثانياً في مواضع متعددة يتحدث عن «عزلة النفس» عن الجسد وتجمعها حول نفسها «إن أمكن هذا التعبير» ولكن هذا لا يتم إلا إذا كانت النفس «كياناً خاصاً» أو «شيئاً» قائماً بذاته «أو إذا كان يمكن لها أن تكون كذلك».

١٨ – خلود النفس:

سيلاحظ القارىء المدقق أن أفلاطون لا يستخدم في هذا القسم من المحاورة تعبير «الخالد» أو «الخلود» وإنما هو يتحدث بصفة عامة عما بعد الموت ومن المفيد أن نلاحظ أنه عند الكلام عن الخلود لايستخدم اسم «النفس» على التحديد بل يجعل سقراط يقول «وهناك سأبلغ أنا» أو «نحن» أو «الفيلسوف» ولا يستخدم لفظ «النفس» إلا عند الحديث عن جهودنا في هذا العالم من أجل الابتعاد عن الجسد والتطهير ولكن لا يجب أن يستنتج من هذه الملاحظات أن أفلاطون يعتبر هنا الخلود شخصياً أو شيئاً من هذا القبيل فإن حديثه عام ولا تحديد فيه بصدد هذه المسألة وربما كان ذلك مقصوداً لأن القسم الحالي من المحاورة هو محاولة لتبرير آمال سقراط لا أكثر. وكان سقراط كما أشرنا، قد أعرب عن أمله في أن يلقى بعد الموت رفاقاً فضلاء وأهله يكونون له أسياداً طيبين وأن يجد على الأخص شأن كل من اشتغل بالفلسفة على الحقيقة، أن يجد هناك خيرات عظمى وقسمنا يشير في نهاية إلى الأملين الأولين وسنلاحظ أن إشارته إليهما تجعلهما يقفان على قدم المساواة بينما كان تصريحه المبدئي أكثر تحديداً. ولكن الجزء الأعظم من هذا القسم مخصص لتبرير الأمل الثالث وتحديده بدقة وهكذا فإنه يعرض بالتفصيل لحياة الفيلسوف في هذا العالم لبيان كيف أنها تؤهله

لمصير طيب الآخر كذلك وهذه هي النقطة الجديدة والهامة فإنه يحدد طبيعة «الخيرات» التي سينالها الفيلسوف الحق بعد الموت وسنعود إلى حياة الفيلسوف عندما نتحدث فيما يلي عن المعرفة، خاصة عن الأخلاق. ولهذا فإننا نشير الآن إلى النقطة الثانية فقط والتي تخص موضوعنا الحالي أي مصير الفيلسوف فكيف ستكون آخرة الفيلسوف؟ ستكون كما كانت حياته ولكن وهذا هو الفارق الكبير على الكمال. فهناك سيصل إلى هدفه طوال حياته ألا وهو الحكمة أو المعرفة الكاملة وسيكون على اتصال بالأشياء الخالصة أي بالحقائق في ذاتها وبعبارة أخرى أكثر قرباً من الدين ومن «الأسرار» الأورفية فإنه سيعيش هناك مع الآلهة هذه هي طبيعة «الخير» الذي سيناله الفيلسوف أو هو وحده كما يؤكد على ذلك أفلاطون وليس هناك من خير أعظم منه وأوليس هذا ما كان يسعى إليه الفيلسوف جاهداً؟ ونلاحظ أن أفلاطون يستخدم أحياناً في هذا المقام الكلمة التي تدل على «العشق».

١٩ - المثل:

يجب أن ننبه القارىء على الفور أن هذا العنوان موضوعاً في سياق الحديث عن القسم الحالي من المحاورة هو عنوان في غير مكانه إذا أردنا الكلام على الدقة وإذا لم نحدد أننا نقصد في الواقع ما يذكره هذا القسم عما سيسمى من بعد بنظرية المثل الأفلاطونية. والحق أن الجزء لا يستخدم على الإطلاق أحد الاصطلاحين اللذين سيستخدمهما أفلاطون للدلالة على «المثال» ولكن الحق أيضاً هو أن هذا الجزء يتكلم عما سيسمى بالمثل مستخدماً في الإشارة إليها تعبيرات مختلفة نذكرها فيما يلي. ونقول أولاً

في عجالة خاطفة إن المقصود بنظرية المثل هو ذلك المذهب الأفلاطوني حول الحقيقة والذي يعتبر أن الأشياء الحسية ليست هي الحقيقة وإنما عالم الحقيقة هو عالم تلك الكيانات العقلية الخالصة «وهي ذات طبيعة وجودية في نظر بعض المفسرين أو ذات طبيعة تصورية فقط في نظر البعض الآخر» التي هي نماذج أو مثل لكل الأشياء التي تتسمى باسمها فمثال «الإنسان» هو كذلك لأمحتب وحتشبسوت وغيرهما من الأفراد أو الجزئيات التي تقع تحت هذا المثال» فماذا يقول قسمنا الحالي عن تلك المثل ولكننا يجب أن ننظر في السطور السابقة على ذلك لأن ما تقوله ذو دلالة، فهي تتحدث عن «الحصول إلى الحكمة» «وهو تعبير هام وسنعود إليه في حديثنا التالي عن المعرفة» ويتحدد مضمون هذا التعبير بعد ذلك بقليل. فنعلم أن المقصود هو «وصول النفس إلى الحقيقة» أو إمساكها بها ويتحدد ذلك على نحو أدق حين يتحدث أفلاطون عن معرفة النفس الواضحة «للموجودات» تخرج من هذا بأن أفلاطون إنما يتحدث هنا عن الحقيقة وعن الموجودات وسنجده يتحدث مرات أخرى عن الحقيقة وعن «الموجودات» بل وعن «الوجود» بإطلاق وهذا الوجود الحقيقي أو تلك الحقيقة الوجودية مم تتكون؟ إنها تتكون مما سيسمى من بعد بالمثل ولكن أفلاطون لا يستخدم هذا الاسم هنا كما قلنا وإنما هو يتحدث عن الأشياء في ذاتها «مثلاً الجمال في ذاته والخير في ذاته والكبر في ذاته والصحة في ذاتها وهكذا هذه «الأشياء في ذاتها» يسميها أفلاطون باسم آخر هو الاسم الاصطلاحي الوحيد الذي نجده هنا وسنجده أيضاً من بعد دالاً على الموجودات الحقيقية ألا وهو اسم «الجوهر» Ousia ولنلاحظ من الآن أن هذا الاسم مأخوذ من فعل الكينونة» فأفلاطون بعد أن يأتي بأمثلة على تلك «الأشياء في ذاتها» يقول: «باختصار

جوهر كل الأشياء الأخرى...» أي جوهر العدل وجوهر الصحة وغير ذلك أي العدل «الخالص» والصحة«الخالصة». هذه هي الحقيقة وهذه هي مكوناتها وهذه هي صفات وتسميات لكل المكونات ويبقى أن نشير أخيراً إلى أمر ذي أهمية: فهذه «الموجودات» أو الحقائق التي يذكرها أفلاطون في النص ليست إلا أمثلة فقط لأن ما يتحدث عنه إنما هو «عالم الحقيقة» أي جواهر «كل الأشياء» وستعود المحاورة إلى هذه النقطة وما بعدها.

٢٠ - المعرفة:

نحن نعرف منذ السطور الأولى التي تتحدث عن المعرفة المثل الأعلى أو النموذج الذي تتطلع إليه ذلك هو الدقة واليقين. ففي هذا النص يرفض أفلاطون شهادة الحواس لأنها لا تحوي دقة ولا يقيناً مما يدل على أن نموذج المعرفة هو المعرفة الدقيقة اليقينية ولا يوضح أفلاطون ما يقصده بالدقة واليقين وليس لنا أن نطالبه بذلك في هذه المرحلة من بحوثه الفلسفية إنما يجب أن نفهم المفهومين بما يدل عليه اللفظان في الاستخدام العادي وخاصة في إطار الحديث عن أدوات العسل ونقصها ونظن أن القسم الحالي من محاورتنا يسمح بإضافة مثل أعلى ثالث للمعرفة هو ما يمكن أن يسمى «بالخلوص» فهدف الفيلسوف هو الوصول إلى المعرفة «الخالصة» أي الكاملة أو إذا استخدمنا تعبيرات أفلاطونية المعرفة التي ليست إلا معرفة (على مثال «العدل» الذي ليس إلا عدلاً أي الذي لا يشوبه شيء آخر فهو عدل كله أي عدل خالص) أو المعرفة «في ذاتها» ونحن نجد في قسمنا هذا تعبيرات عديدة للدلالة على هذه المعرفة كمضمون منها episteme العلم» Phronesis الفكر» وأحياناً كذلك aletheia الحقيقة» أما عن فعل المعرفة

فتعبر عنه ألفاظ متعددة وهي: dianoiesthai phroneineidenai gnonia وبعضها يستخدم في المصدر ليصبح اسماً دالاً على نتيجة الفعل أي على المعرفة ذاتها. ولن نفصل في أمر هذه المصطلحات لأنه حديث يطول ولعلنا نرجع إلى دراسة تطور مصطلحات نظرية المعرفة «أو الإبستيمولوجيا من أول اسم مذكور هنا في هذه الفقرة» في هذه المحاورة وما جاورها في بحث خاص ولكن الذي نريد أن نلاحظه الآن على الأقل هو أن المعرفة مرتبطة أشد الارتباط بعض «الفكر» فالنفس عندما تفكر فإنها تكون في حالة معرفة وهذا أمر ذو خطر عظيم، لأنه يحوي بذور الاتجاه «المثالي» في الفلسفة اليونانية «وعند من سينتسب إليها حقاً أو زوراً» ونعلق على هذا عابرين بأن هذه الملاحظة تكشف عن الدور العظيم الذي تلعبه الدراسة اللغوية الفيلولوجية إن استخدمنا نقلاً عربياً لكلمة يونانية للتأكيد على اتجاهات المفكر العميقة التي تفرضها عليه لغته ولا تستطيع إلا لغته الدلالة عليها وهكذا فإنه لا مناص من الرجوع إلى الأصل اليوناني في دراستنا لأفلاطون وأرسطو وغيرهما من اليونان أو قس على ذلك في حالات مفكري الهند والصين والكاتبين بالالمانية أو بالإيطالية وغير ذلك...».

ما هي طبيعة هذه المعرفة؟ لا يظنّنّ أحد أن أفلاطون يريد أن يتحدث هنا عن نوعين من المعرفة، حسية وعقلية إلى آخر ذلك بل هو لا يقصد إلا نوعاً واحداً هو وحده الجدير باسم «العلم» و «الحقيقة» ذلك هو المعرفة اليقينية التي لا تقدر عليها إلا النفس ذاتها، وحول قصر المعرفة على ذلك بل الجسد لا ينظر إليه هنا على أنه مصدر «لمعرفة» أقل دقة ويقيناً. بل هو العائق «للمعرفة» بإطلاق والحواس وعلى رأسها البصر ما هي إلا مصادر

للاضطراب والخطأ والأساس في هذا كله أن موضوع العلم وهو الحقائق في ذاتها لا تصل إليه الحواس بحكم تعريفه لأنه غير حسي.

وواضح مما ذكرناه أن النفس هي ذاتها عضو المعرفة كما أن العين مثلاً هي عضو الإبصار وهناك مواضع كثيرة في هذا القسم تشير إلى هذا ولكن هناك مواضع أخرى تشير إلى أن عضو المعرفة هو «العقل» «logos» أحياناً و«الفكرة» dianoia أحياناً أخرى ونحن نميل إلى رفض النص ٦٦ ب ٤ الذي توجد فيه كلمة «اللوجوس» بمعنى العقل فيما يظهر لأنه يبدو مدخولاً على السياق. ولما كنا لا نجد في هذا القسم من المحاورة وهو قسم ذو وحدة عضوية واضحة إشارة إلى «العقل» كعضو يقوم بالمعرفة ولما كان إدخال هذه الزيادة لا يضيف كثيراً إلى وضوح السياق فإننا لن نعتمد عليه تبقى إذن الإشارة الأخرى إلى أن «الفكر» هو الذي يقوم بالمعرفة والظاهر أن أفلاطون يستخدم هنا اسماً أكثر تخصيصاً من لفظ «النفس» العام لأنه في هذين الموضعين لا يعارض بين الجسد والنفس وحسب وإنما هو أيضاً يذكر الحواس فيبدو أنه كما خصص من الجسد عضو الإدراك أراد أن يخصص من النفس عضو المعرفة فقال «الفكر» dianoia ولكن الفكر هنا ليس على الدقة عضواً في حالة التفكير، تماماً كما تقول«فرحت» وفي نفس المعنى «فرح قلبي» وقد سبق لنا أن أشرنا في كلامنا عن طبيعة النفس إلى أنها طبيعة عقلية تماماً.

ما هي وسيلة النفس «أو الفكر» إلى المعرفة، هنا نجد أمامنا مجموعتين من الإشارات توجدان مختلطتين ولكنهما يعبران في الحقيقة عن اتجاهين متباينين. المجموعة الأولى تشير إلى أن وسيلة المعرفة هي استخدام العمليات العقلية بصفة عامة. وأحد هذه النصوص يستخدم اصطلاح **Logismos**

الذي قد يدل على عمل العقل بصفة عامة أو على الحجة العقلية بصفة أخص. فهذه المجموعة الأولى تعطي الانطباع بأن وسيلة المعرفة هي ما سيسمى بالعمليات الاستدلالية، أي انتقال العقل من فكرة إلى أخرى حتى يصل إلى غاية. أما المجموعة الأخرى وهي التي تتحدث عن «النفس» بصفة عامة فإنها تشير إلى أن وسيلة النفس في المعرفة هي الإدراك المباشر للحقائق وهنا نجد نصاً يستخدم لفظاً يعني في الأصل «النظر» ويستخدمه أفلاطون بمعنى «التأمل» «ولاحظ أن هذه الكلمة بدورها تدل في لغة الضاد إما على النظر إلى شيء أو على تأمل أمر عقلي» فإنه يستخدم لفظاً آخر يعني الملاحظة عن قرب والحق أن الاتجاه العام في هذه الصفحات من المحاورة هو أن معرفة الحقيقة معرفة حدسية أي إنها إدراك النفس مباشرة للموجودات العقلية ويتأكد هذا من ملاحظة التعبير الذي يستخدمه أفلاطون للدلالة على وصول النفس إلى العلم وهنا يستخدم نفس الكلمة التي سيدل بها على «امتلاك» المال والثروات وليس هذا مجرد طريقة في التعبير لأن نفس المعنى أي تملك النفس للحقيقة نجده في عبارة «الإمساك بالوجود» وفي عبارة ذات دلالة عظيمة تصلح أن تكون عنواناً على فلسفة أفلاطون كلها ويجب أن يتدبرها جيداً من يسعى إلى فهمه ألا وهي عبارة «صيد الوجود» هذه هي معرفة الحقيقة وشروطها البعد عن الجسد وبقاء النفس مع ذاتها وتدريبها المستمر الذي يجعلها على استعداد للوصول إلى الحقائق وعلى الأخص «التطهر» أو ستعود إليه بعد قليل وهي كما يتضح معرفة تبدو صعبة المنال بل مستحيلة وأفلاطون في قسمنا الحالي يضع هو نفسه مشكلة إمكان هذه المعرفة فهو يبدأ حديثه بذكر الصعوبات التي تقف أمامها وهي كلها تتلخص في كلمة واحدة «الجسد» وارتباط النفس به ويعلن سقراط صراحة

أن الوصول إلى هذه المعرفة ليس ممكناً أثناء هذه الحياة طالما كانت النفس موثوقة إلى مصدر كل الشرور التي تصيبها أو على الأقل أن حيازتها حيازة كاملة غير ممكنة في هذه الظروف ويعود ليؤكد أنه من المستحيل أثناء ارتباط النفس بالجسد الوصول إلى المعرفة الخالصة فالحكمة الكاملة التي يسعى إليها الفيلسوف لن يجدها إلا في العالم الآخر.

٢١ -٠الأخلاق:

الحق أن كل محاورة «فيدون» تسبح في جو أخلاقي خالص وخاصة من بدايتها حتى ٨٤ ب وإذا كان البرهان الأخير على الخلو لا يتيح مجالاً لهذا الجو الأخلاقي ان يظهر أو يسيطر أثناء عرضه فإن خاتمة ذلك البرهان وكذلك خاتمة الأسطورة التي تليه بل وكذلك خاتمة المحاورة بأكملها تعود جميعاً الى موضوع الأخلاق وللحديث عنه فيما يخص قسمنا الحالي تجب العودة الى الوراء الى السطور الأولى من المحاورة حيث نجد اهتمام المستمعين بمتابعة أخبار سقراط الذي أصبحت له مكانة الشهر وحيث نجد وفاء فيدون لذكراه حين يقول إن أعظم ما يسعده هو الحديث عن سقراط أو الاستماع الى من يتحدث عنه وسنلمح ظهور هذا الوفاء مرة أخرى في السطور الأخيرة من المحاورة وهو ما يذكرنا أيضاً بعبارات إكسينوفون في آخر «المذكرات» التي كتبها دفاعاً عن سقراط. ماذا يعني هذا كله؟ هو يعني أن سقراط كان في ضمائر أصدقائه والمهتمين بأمره ليس فقط رجل النقاش الفلسفي، بل هو أيضاً وربما قبل كل شيء شخصية أخلاقية: بل إن من بين أهداف «فيدون» إظهاره باعتباره التجسيد الحي للقيم الأخلاقية التي يجب أن يسعى وراءها الفيلسوف.

وإذا أردنا تتبع اللمسات ذات الطابع الأخلاقي التي تمهد لقسمنا الحالي فإننا نجدها أولاً في وصف فيدون لموقفه بإزاء سقراط عندما دخل عليه السجن، ذلك أنه رأى أمامه رجلاً عليه مظاهر السعادة مما أنساه شفقته عليه فسقراط لا يهتز أمام اقتراب الموت بل يظل محافظاً على شجاعته مما دعا فيدون إلى الاعتقاد بأن رجلاً كهذا لا بد ذاهب الى العالم الآخر بهدى من الآلهة ومرضياً عليه منها. والذي سيجذب نظرنا خلال كل المحاورة ليس فقط كلام سقراط بل وكذلك أسلوبه وسلوكه ويظهر هذا أول ما يظهر في موقفه من امرأته وعلى الأخص من ولولتها عندما رأت اصدقاءه يدخلون عليه: ففي هدوء اتجه نحو أقريطون وقال: «ليذهب بها أحد إلى المنزل» ثم جلس على سريره وعم كان حديثه؟ كان عن الصلة الوثيقة بين اللذة والألم ولا شك أن وقع هذا السلوك كان قوياً على من حضروا ليشدوا من أزره في يومه الأخير فها هم أمام رجل رابط الجأش يتحدث فيما اعتاد الحديث فيه أي في الفلسفة.

أما الحديث الذي يلي ذلك حول ما نظم سقراط من شعر فإنه يهدف إلى إظهار تقوى سقراط فهو رجل أراد أن يريح ضميره مما كان قد أمره به العلم ويظهر تدنيه من رفضه الانتحار فنحن ملك الآلهة ولها هي حق التصرف فينا وها نحن أمام موضوع رئيسي: ما هو موقف الفيلسوف أمام الموت؟ ولنلاحظ أن سقراط سيظل طوال الحوار على نفس الوضع جالساً على سريره وساقاه ممتدتان نحو الأرض وهذا جدير برجل يتحدث عن النفس ولا يهمه أمر الجسد وإذا فهمنا الأخلاق على أنها مبادىء السلوك فإننا يمكن أن نقول إن كل الحوار سيوضع تحت ضغط أخلاقي شديد. فهذا رجل أمام الموت وهو يحاول أن يبرر سلوكه بالدفاع عن المبادىء التي

حدث به نحو هذا السلوك. بعبارة أخرى فإن موضوع الحوار منظوراً إليه من الوجهة الأخلاقية سيكون: كيف يجب أن يكون سلوك الفيلسوف؟.

وفي حديث سقراط عن «أمله» بعد الموت يظهر جلياً أن العالم الآخر يشكل «الأفق» الأخلاقي للسلوك البشري ومعه تظهر فكرة الجزاء والعقاب وهناك سيكون مصير أفضل لمن كان سلوكه حسناً هنا ومصير سيئ لمن كان على غير ذلك. وتعبر كل القسم من أقصاه إلى أقصاه فكرة أساسية هي أن الفيلسوف يبحث عن الموت وتحت لواء هذه الفكرة ستتحدد طبيعة سلوك الفيلسوف لأن العامة يقولون نفس الشيء عنه ولكنهم يجهلون معنى بحثه عن الموت وطبيعة هذا الموت ولم يستحقه وكل الفقرة التي ستتلو مخصصة لتفصيل ذلك.

وطريقة أفلاطون في العرض هي طريقة المعارضة: معارضة الفيلسوف الحقيقي بالعامي وبالفيلسوف الزائف كذلك معارضة معرفة النفس بمتع الجسد معارضة جوهرين هما النفس والجسد. باختصار معارضة نظامين للقيم أحدهما يقوم على الجسد والآخر يقوم على الحكمة ويظهر هذا التعارض بوضوح ابتداء من حين يثبت أفلاطون أن الفيلسوف لا شأن له بلذات البدن بل يتهرب منها ويتجه نحو النفس وهو في هذا مختلف عن بقية البشر حيث إن الأكثرية تظن أن من حرم اللذات فكأنه والميت سواء وهرب الفيلسوف من اللذات إنما هو هرب من البدن بصفة عامة ويتقرر مبدأ ضرورة الفصل بين النفس والجسد حيث يعلن سقراط أن الجسد هو مصدر الفصل بين النفس والجسد حيث يعلن سقراط أن الجسد هو مصدر «دنس» للنفس ولن يكون الموت إلا لحظة الخلاص والنجاة من هذا

المصاحب المضايق خلال الحياة الأرضية والذي لم تفتأ النفس نفس الفيلسوف تجاهد في الخلاص من قيوده وتتحدد طبيعة هذين النظامين للقيم على نحو أدق حيث نعلم أن أحدهما مبدؤه الحكمة والآخر مبدؤه الجسد مع ما يرتبط به من حب للثروة وللتشريف وما يجر إليه من اعتبار الموت أعظم الشرور. بعبارة أخرى نحن أمام نظامين للأخلاق: أخلاق الفيلسوف وأخلاق العامة ولكن الفيلسوف لا يعارض العامي وحسب بل ويعارض كذلك الفيلسوف الزائف، ومن هنا كان تعدد الاشارات الى الفيلسوف «الحقيقي» التي يمكن أن نرجع بها الى المقابلة بين سقراط الفيلسوف الحقيقي وايبونس الذي لا يعتقد سيمياس أنه على استعداد لاتباع نصيحة سقراط التي تقول إن الفيلسوف على الحقيقة هو من يبحث عن الموت وقد أشرنا إلى أن العامة تعتقد أن الموت هو أعظم الشرور وإلى أنها ترى أن من فقد اللذات كمن فقد كل الخيرات فهو إلى الميت أقرب فما هو موقف الفيلسوف من كل هذا؟

ما يبحث عنه الفيلسوف هو المعرفة أي معرفة الحقيقة لأن موضوع «رغبته» هو الحقيقة وما «يشتهيه» هو الحكمة ولكنه لن يصل الى الحكمة الخالصة طالما كان الجسد يقيد بحوثه ويلهيه عنها. وهكذا فإن الموت هو الوسيلة التي تقرب من هدفه وهو المعرفة وعلى هذا فإن جهد الفيلسوف الأكبر سيكون من الناحية الأخلاقية موجهاً نحو فصل النفس عن الجسد بقدر ما يستطيع خلال هذه الحياة أي نحو خلاص النفس بحيث إن حياتها كلها ستقضيها في تمرين متواصل من أجل الوصول إلى حالة تقترب من الموت أشد القرب. إن الفيلسوف هو المتطهر الطاهر وبحسب درجة طهره سيكون على مقامه عند الآلهة.

ولكن فقرتنا تتعرض تعرضاً مباشراً للفرق بين أخلاق الفيلسوف وأخلاق العامة أي بين نظام القيم القائم على الحكمة والآخر القائم على الجسد وفيها يبين أفلاطون كيف أن الحكيم هو وحده الشجاع وهو وحده المعتدل. باختصار هو وحده الفاضل على الحقيقة. ولنأخذ مثلاً الاعتدال وهو فضيلة رئيسية من فضائل الأخلاق اليونانية وسنجد أن اعتدال العامة انما هو ناتج عن الخوف من نتائج في ارضاء الشهوات ورغبة في القدرة على حسن التمتع ببعض اللذات وهكذا يحرم الرجل العامي نفسه من لذة من أجل ضمان الحصول على لذة أكبر يشتهيها وتسيطر عليه شهوتها أكثر مما تفعل شهوة اللذة الأخرى. هذا هو اعتدال العامة وهو اعتدال زائف لأن الذي يحكمه هو الشهوة أي ضد الاعتدال وطبق نفس الأمر على الشجاعة، فالشجاع بين العامة الذي يجابه الموت في الحرب مثلاً إنما يجابهه من أجل تلافي شرور أخرى أن يعتبر جباناً مثلاً بحيث إنه شجاع نتيجة للخوف. وهكذا فإن المعتدل والشجاع بين العامة ليسا كذلك إلا تحت تأثير حساب للذات أو للشرور ولا يهربون أو يقبلون على أساس آخر غير هذا الأساس الحسابي فهو لا يقابل لذة بلذة أو خوفاً بخوف وإنما عملته الوحيدة هي الحكمة وبها يبيع ويشتري الفضائل. إن صح هذا التعبير فالشجاعة أو الاعتدال أو العدالة لا تكتسب إلا بالحكمة أي بالمعرفة وسواء في ذلك إن أضيفت إليها اللذة أو أضيف الألم. فجوهر الفضيلة هو الحكمة والفضيلة التي عدت الحكمة أساساً لها ليست بالفضيلة، إنما هي زيف وجديرة بالعبيد عبيد الشهوات وليس بالأحرار الذين يتملكون زمام شهواتهم ولا تتملكهم. فها نحن إذن أمام المذهب السقراطي الشهير، الفضيلة معرفة ولكن موضوعاً

في اطار جديد ومكتسباً لمعنى جديد. هذا المعنى هو أن كل الفضائل ما هي إلا نوع من أنواع تطهير النفس.

وفكرة الطهر والتطهر من أهم الأفكار الأخلاقية في محاورتنا ولا شك أن أفلاطون واقع تحت تأثير المؤثرات الأورفية والفيثاغورية ولكن لا شك أيضاً أنه أضاف إليها أبعاداً جديدة تسمح بنسبة هذه الأفكار إليه في اطمئنان، نسبة مؤكدة. وقد أشرنا الى أن الجسد هو مصدر الدنس وهكذا يكون معنى التطهير كما يحدده لنا هو فصل النفس عن الجسد وعزلها عنه وتجمعها حول مركزها وحياتها وحدها بذاتها مع ذاتها.

وليس أدل على المكانة العظيمة التي تحتلها الأخلاق في «فيدون» من أن أفلاطون في قسمنا هذا يربط أوثق الربط بين المعرفة والأخلاق وقد أشرنا الى أن التطهير شرط لازم للوصول الى الحكمة بل إن أفلاطون يصرح بهذا التصريح الخطير. «الحقيقة تطهر» وصفة «الطاهرة» أو «الخالص» Katharos لا تستخدم هنا فقط في نطاق الحديث عن الأخلاق ولكنها تقال كذلك على الموجودات الحقيقية أي المثل وعلى عالم الحقيقة بأكمله. ولما كان الشبيه وحده هو الذي يعرف الشبيه فأنى لغير الطاهر أن يصل الى الطاهر.

كانت هذه بعض الملاحظات حول مكان الأخلاق الهام في قسمنا الحالي ونلاحظ في يسر أنها أخلاق زهد مغرق في التزهد وأنها ليست أخلاقاً للجميع بل هي أخلاق تصلح لمن يريدون أن يكونوا فلاسفة على الحقيقة وما أقلهم!

٢٢ – البرهنة على خلود النفس:

ها قد انتهى سقراط من الدفاع عن «أمله» واللهجة حتى الآن شخصية لأننا في مجال حديث سقراط عن نفسه مبرراً سلوكه خلال حياته الماضية. أما الحديث عن النفس ذاتها وبصفة شاملة فإنه لا يبدأ إلا مع تعليق كيبيس على ما قاله سقراط فهو يرى أن سقراط قد تكلم «كلاماً جميلاً» ولكن العديد من البشر يشكون في استمرار النفس على الحياة بعد الموت فما الذي يمنع أن تتبعثر في الهواء كالدخان وتتطايرها الريح؟ وحتى إذا اقتنعنا وكيبيس يريد أن يقتنع بكلام سقراط حول أن النفس تستطيع في هذه الحياة أن تلم اطرافها وأن تصبح في ذاتها وبعيدة عن الجسد وشروره فهل في هذا ضمان لأن تستمر موجودة بعد الموت؟ إن كيبيس يطلب «تأكيداً» و«إقناعاً» بخصوص نقطتين (أ) أن النفس ستكون موجودة بعد الموت، (ب) وأنها ستكون ذات نشاط وقادرة على الفكر وهكذا يعطي كيبيس الدفعة الحقيقة للحوار لأن سقراط يوافقه على أنه من المناسب بحث الأمر بحثاً عميقاً أي تفصيلياً لبيان إن كان كل ذلك «ممكناً ومحتملاً» أم لا.

وهو يبدأ بالإشارة الى أقوال مأثورة عن القدماء مصدرها الواضح هو التعاليم الأورفية تؤكد أن النفوس توجد في «هاديس» أي العالم الآخر أو السفلي وأنها ذهبت الى هناك من هنا وأنها ستعود من هناك وتولد من الموتى ولكن سرعان ما يتعدى هذه الأقوال المنقولة ليبحث عن برهان آخر متجاوزاً هذا «النقل» ليعتمد على العقل.

وأول ما يفعله هو توسيع نطاق البحث ليشمل كل ما هو ذي حياة أو

على الأدق كل ما له نشأة وميلاد وذلك ليرى إن كان كل شيء لا ينشأ ولا يظهر الى الوجود إلا من ضده والمرحلة الأولى في برهانه هي إقرار وجود المتضادات وإظهار أن الأحسن لا يصير أحسن إلا بعد أن كان أسوأ وأن الأضعف يأتي من الأقوى والأصغر من الأكبر وهكذا. ثم يعمم هذه القاعدة على كل شيء ثم يؤكد بعد ذلك أن حركة الميلاد مزدوجة فهي من ضد الى ضده ومن هذا الأخير الى الأول. فهي ليست في اتجاه واحد وهكذا الحياة وضدها الموت. إذن تكون هناك نشأتان أو نشأة مزدوجة أحد اطرافها واضح في التجربة الانسانية وهو الذي يذهب من الحياة الى الموت. وتبعاً لما اتفق عليه الطرفان من قبل فهناك ضرورة ان تكون هناك كذلك نشأة تذهب من الموت الى الحياة. وهكذا فالحي ينشأ من الميت وذلك بإطلاق بين كل شيء. اذن فلا بد أن تكون النفوس موجودة في هاديس ومنه تعود الى الحياة.

ويريد سقراط أن يؤكد برهانه، فيعود الى مفهوم «التوازن» بين طرفي حركة الميلاد فلو لم يكن هناك هذا التوازن ولم تكن تلك الحركة «دائرية» وكانت على العكس من ذلك حركة مستقيمة أي في اتجاه واحد إذن لكان مصير كل الأشياء واحداً، أي الموت الكامل «أو الحياة الدائمة» وإذن لتوقف كل ميلاد وكل نشأة، ولكن هذا غير صحيح كما تظهر ذلك التجربة. إذن فالغرض الأول غير مقبول ولا بد من قبول الاتجاه المزدوج لحركة الميلاد من الشيء الى ضده ومن هذا الضد الى الضد الأول وهكذا فإنه يكون من المؤكد حرفياً «في الحقيقة» أو «في الواقع» أن الأحياء يظهرون من الموتى وأن نفوس الموتى قائمة وموجودة.

٢٣ - طبيعة النفس:

ليس في هذا الجزء كلام كثير يخص موضوع طبيعة النفس ويمكن أن نحصر ما يهم ذلك في نقطتين: الأولى أن السطور الأولى تؤكد «شيئية» النفس أي النظر إليها على أنها شيء وفي هذا سيتفق أفلاطون مع العامة أو الجمهور وجدير بالتنويه أن المفهوم الشعبي اليوناني عن النفس لا يزال يربط بينها وبين «النفس» وهو المفهوم الذي نجده في المراحل السابقة من الفكر اليوناني وخاصة عند هوميروس. فخشية الرجل العادي من تبعثر النفس تأتي من أنه يتصورها على صورة «ريح» وإذا كان كيبيس يعرض هكذا وجهة نظر الانسان العادي، فإن حوره باعتباره الباحث المدقق يعود الى الظهور عندما يطلب (٧٠ ب) أن يبحث الموضوع بحثاً تفصيلياً.

النقطة الثانية هي أن أفلاطون في معظم هذا الجزء لا يتحدث عن النفس بل عن «الحياة» بصفة عامة وهكذا فإنه يمكن القول ان برهان الأضداد هو برهان على خلود الحياة أولاً ولا يأتي التخصيص على النفس الا في الكلمات الأخيرة من نتيجة البرهان: «أن نفوس الموتى موجودة» وكما سنرى فإن كلام أفلاطون خلال المحاورة ككل بعضه يركز على النفس كذات مفكرة وبعضه يركز عليها كحياة ومن هذا البعض الأخير الجزء الحالي من المحاورة.

٢٤ - الخلود:

هنا كما أشرنا من قبل البداية الحقيقية لبحث موضوع خلود النفس ومما هو جدير بالانتباه أن سقراط يشير في البدء الى الأقوال المأثورة والعقائد الأورفية

حول وجود النفس في هاديس ولكنه سرعان ما يتجه الى البرهان الفعلي فيبدو أن تلك العقائد المنقولة لا تكفي وقد وضع لنا من بداية الحوار الفلسفي أن سيمياس وخاصة كيبيس لا يكتفيان «بما يقال» أو «بالمأثور من القول» حتى وان حاطته هالة من الأسرار ويريدان التبرير العقلي لكل ما يقال. وسنرى أمثلة أخرى خلال ما سيلي من المحاورة وكما لاحظنا فوق فإن الجديد في هذا الجزء هو أن سقراط يتحدث عن «الحياة» بصفة عامة وهذا مقصود من أجل تأسيس البرهان على أسس قوية أي على استقرار الطبيعة كلها على الأقل الطبيعة الحية نباتاً وحيواناً وإن كانت هناك مواضع يبدو فيها أفلاطون متحدثاً عن نشأة الأضداد في كل شيء.

ومراحل هذا البرهان ثلاثة، مرحلة وضع المبدأ العام عن طريق استقراء الطبيعة الذي يظهر ترابط ظهور الأضداد واختفائها أي نشأتها وفنائها المرحلة الثانية هي تطبيق هذا المبدأ العام على الحياة والموت وبيان أن هناك حركة من الحياة الى الموت ولا بد أن تكون هناك حركة مقابلة تذهب من الموت الى الحياة ولكن أهم المراحل في نظرنا هي الثالثة (١٧٢ وما بعدها) التي يدافع فيها سقراط عن المبدأ العام للبرهان أي عن مفهوم التوازن بين اتجاهي حركة الميلاد من ضد إلى ضد وبالعكس، فهو يبين أن نتائج رفض هذا المبدأ لا يمكن قبولها.

وينبغي أن نتساءل: هل يجيب هذا البرهان على المطلب الذي حدد في أول الحديث عنه؟ إن مطلب كيبيس كان أن يؤكد سقراط على شيئين (أ) أن النفس ستوجد بعد الموت (ب) أنها ستكون عند ذلك ذات نشاط وذات نشاط فكري على الأخص. وعلى ضوء هذا يتضح أن برهان حركة

الأضداد المتبادلة لا يخص إلا المطلب الأول فقط ويترك جانباً مسألة احتفاظ النفس بالفكر بعد الموت ومن هنا فإنه إذا أخذ بمفرده برهان غير كامل.

وإذا أردنا الآن أن نتحدث عن الجوانب «الشكلية» في هذا الجزء فإننا سنلاحظ أولاً ظهور فكرة البرهان «tekmerion» بعد الحديث عن «الأقوال المأثورة» مباشرة فابتداء من هنا سيصبح هدف سقراط البرهنة على خلود النفس وتعود كلمة «البرهان» إلى الظهور في أثناء استخلاصه لنتائج عرضه «على الدقة في خاتمة المرحلة الثانية التي أشرنا إليها» ونلاحظ ان أفلاطون يستخدم في نفس المعنى «البرهان أو الحجة» كلمة logos في نفس النص الأول وترتبط بالبرهان فكرة «الضرورة» المنطقية ونجدها ظاهرة هنا نصاً في مواضع كثيرة. ورغم هذا فإننا نلاحظ أن مطلب سقراط ليس إلا الوصول الى احتمال خلود النفس لأنه يستخدم في أول كلام له في هذا الجزء كلمة eikos وهي تدل على ما هو محتمل فقط بإزاء ما هو يقين ومن هنا فيما يبدو كان ظهور مفهوم البرهنة «الكافية» التي ترضي المستمع رغم إمكان التعمق الأوسع في الموضوع وعلى أية حال فإننا لا يجب أن ننسى أن كل هذا القسم موضوع تحت راية التأكيد والاقناع لا غير.

ومن الملاحظات المنهجية على هذا الجزء كذلك أنه يضع مبدأ تعميم البحث من أجل الوضوح ويستخدم الاستقراء وما هو أقرب إلى طريقة قياس الغائب على الحاضر «كما أن هناك حركة من الحياة إلى الموت فحتى تكون الدورة كاملة فإنه يجب أن تكون هناك كذلك حركة من الموت الى الحياة ونحن لا نرى إلا الحركة الأولى ولكننا نقيس عليها للوصول إلى وجوب الحركة الثانية وذلك ابتداء من مبدأ دائرية أو ازدواجية حركة النشأة بين

الأضداد» وطريقة القياس بالرفض والبواقي «إذا لم يكن هناك إلا الموت بعد كل حياة ولم تكن هناك حياة بعد الموت إذن لكان كل شيء قد صار الى الفناء ولكن هذا غير صحيح إذن لا بد أن تكون هناك حياة من الموت». أخيراً، فإن هناك تأكيداً في مواضع متعددة على ضرورة الاتساق بين المبادىء والنتائج وهنا تظهر كذلك فكرة «الضرورة» المنطقية.

٢٥ - برهان التذكر:

يضيف كيبيس من تلقاء نفسه برهاناً جديداً يضاف إلى ما قاله سقراط وهو أنه إذا كان صحيحاً أن التعلم ليس في الواقع كما يقول سقراط «أي أفلاطون في الحقيقة» إلا تذكراً فإن هناك ضرورة أن نكون قد تعلمنا العلم الذي نتذكره الآن في وقت سابق على ميلادنا وعلى اتخاذنا الشكل الانساني الذي نحن عليه إذن فالنفس خالدة ولكن سيمياس يطلب إيضاح هذا البرهان وتفصيله فيشير كيبيس إلى أننا إذا القينا على شخص أسئلة حول مسألة ما وفي ميدان الرياضيات على الأخص فإنه سيكتشف بنفسه الحقيقة حول هذا الأمر على شرط أن توضع الأسئلة بعناية ووصوله هذا إلى الحقيقة حول تلك المسألة غير ممكن إلا إذا كان يمتلك في ذاته العلم.

ولكن تفصيل البرهان وعرضه من زاوية أخرى أشمل يتم على يدي سقراط وهو يبدأ بتحديد معنى التذكر. فالتذكر هو الوصول إلى علم شيء عن طريق «أو بواسطة أو بمناسبة» شيء آخر «مثلاً تذكر شخص عند رؤية قيثارة أو معطف أو غير ذلك أو تذكر سيمياس عند رؤية كيبيس وهكذا» وذلك سواء أكان الشيئان متشابهين أم غير متشابهين. وفي حالة الأشياء

المتشابهة فإن الذهن يقارن بين الشيئين ويتساءل عن مدى تشابههما ولنأخذ مثلاً قطعتين من الخشب فإننا نتساءل عما إذا كانت متساويتين أم لا لأنهما تبدوان أحياناً متساويتين وأحياناً غير متساويتين ولكن عن طريقها نصل إلى فكرة «المساواة» في ذاتها وهي تختلف كثيراً بل جوهرياً عن هذه القطعة من الخشب أو تلك على الأقل لأن هذه القطعة تبدو حيناً متساوية وحيناً غير متساوية أما «المساواة» فإنها دائماً كما هي ولا يمكن أن يقال إنها غير متساوية أو يمكن أن تكون كذلك.

وهكذا رغم الاختلاف بين الأشياء المتساوية والمساواة في ذاتها إلا أننا نصل إلى علم هذه الأخيرة عن طريق تلك الأشياء وهذا لا يمكن أن يسمى إلا تذكراً ويضيف سقراط أن كل الأشياء المتساوية لا يمكن إلا أن تكون أقل مرتبة من «المساواة» ذاتها. بل انه يمكن القول ان الأشياء الحسية المتساوية تتطلع إلى «كمال» المساواة في ذاتها ولكنها تظل دائماً أنقص منها. هذا المفهوم مفهوم المساواة في ذاتها جاءنا من مشاهدة أشياء حسية ولكن حتى نتحدث عن مساواة شيء بشيء فلا بد أن نكون قد أحطنا علماً من قبل هذا أي قبل الخبرة الحسية بفكرة «المساواة في ذاتها» ولما كنا نستخدم الحواس منذ ولادتنا فلا بد من حصول هذا العلم لنا قبل الميلاد وعلى مثال المساواة في ذاتها لا بد أن يكون علمنا سابق بكل ما شاكلها من مفاهيم كالكبير في ذاته والصغير في ذاته. وهكذا ولا بد أن نكون قد نسينا هذا العلم عند ميلادنا «والا لكنا سنظل محتفظين به دائماً ولن يكون هناك نسيان ولا تذكر» ثم نعود لنتذكره عند رؤيتنا للأشياء الحسية وهذا هو الحل الممكن الوحيد لأن التجربة تظهرنا على أن كل البشر لا يدركون هذه المفاهيم التي أشرنا إليها ولكنهم يصلون إليها بعد التجربة الحسية فلا بد

أنهم يتذكرون علماً سابقاً لهم لأن هذه المفاهيم لا توجد فيما يقدمه الحس إلينا فمن أين ستأتي إذن إلا من علم سابق لنا ولكنا نسيناه؟ ونتيجة هذا هو أنه لا بد أن تكون نفوسنا قد وجدت قبل اتخاذها الهيئة الانسانية أي قبل اتحادها مع البدن ولا بد أن تكون عند ذلك حائزة على الفكرة أي على العلم.

٢٦ - طبيعة النفس:

ومن الطبيعي أن نعود هنا في هذا الجزء الى النظر الى النفس على أنها كيان مفكر وهو ما نجده واضحاً أو متضمناً أثناء كل البرهان ولكن هذا الجزء يتيح لنا أن نحدد كلامنا على نحو أدق فنقول إنه ينظر الى النفس باعتبارها «حائزة على الفكر» وهو ما يعني بالطبع أن جوهر النفس هو الفكر أو القدرة العلمية بوجه عام والجدير هنا بصدد هذا شيئان: الأول أن ربط الخلود بتذكر المثل العقلية يسمح بصياغة الأمر صياغة أكثر شخصية عما قبل ومن هنا كان استخدام تعبير «نحن» في خاتمة البرهان الشيء الجديد الثاني والأهم هو ربط النفس بالمثل العقلية والعلاقة بين الطرفين لا تزال حتى الآن علاقة عارف ومعروف ولكن جوانب أخرى من هذه العلاقة ستتضح في القسم التالي من المحاورة وستكون هذه العلاقة هي أساس البرهان التالي وبه. أخيراً فإن النفس ككيان قائم بذاته أمر يفترضه البرهان الحالي ويظهر ذلك بصورة واضحة وهو نص يتحدث عن استقلال النفس عن «الصورة البشرية» التي ستتخذها فحتى قبل وقوعها في هذه الصورة فإن النفس كانت لها مقومات الكائن المستقل ذي النشاط الخاص.

٢٧ الخلود:

هذا الدليل الجديد يقوم على لسان كيبيس أولاً وإن كان تقديمه يعتمد على مذهب يقول به سقراط «أي أفلاطون» أولاً وهو أن التعلم ما هو في الواقع إلا تذكر. فإن كان ذلك كذلك فلا بد أن تكون النفس قد وجدت قبل اتخاذها الهيئة الانسانية وهكذا فإنها خالدة هذا هو برهان التذكر كما قدمه كيبيس ولكن سقراط يعود لتعميقه ويعرضه عرضاً جديداً بل ومختلفاً بعض الشيء لأنه سيعتمد اعتماداً أساسياً على نظرية المثل محدداً هكذا مضمون التذكر «أي مجيباً على سؤال: تذكر ماذا؟» وهو ما كان غامضاً في كلام كيبيس.

والبرهان الحقيقي لا يبدأ إلا في إفراد أفلاطون لشرح عام لمعنى التذكر. ويمكن تقسيم مراحل البرهان إلى سبعة مثلاً:

١ – هناك أشياء متساوية ولكن هناك إلى جانبها «المساواة في ذاتها» وهي موجودة ونحن نعرف ما هي.

٢ – هذه المساواة في ذاتها «وهي خلال هذا الحديث تؤخذ كنموذج فقط تختلف عن الأشياء المتساوية من أخشاب وأحجار وغير ذلك. فعلى حين أن هذه القطعة من الخشب قد تبدو متساوية مع تلك وغير متساوية مع تلك الأخرى فإن المساواة ذاتها تظل هي هي.

٣ – ورغم هذا الاختلاف إلا أننا نصل إلى مفهوم المساواة في ذاتها عن طريق مقابلتنا لهذه الأشياء الحسية المتساوية.

٤ - ولكن لما كنا لا نجدها في خبرتنا الحسية مثلما نجد هذه الأشياء فلا بد أن نكون قد عرفناها قبل ميلادنا أي قبل أية خبرة حسية لنا وذلك لأننا حينما نرى مثلاً قطعة من الخشب متساوية فإننا نقول إنها ترغب في أن تكون على مثال هذا الشيء الموجود وجوداً حقيقياً «وهو هنا المساواة في ذاتها» ولكنها لا تستطيع. هكذا فإننا في نفس لحظة الادراك الحسي ندرك في نفس الوقت العلم بهذا الشيء في ذاته ولكن لما كانت معرفته غير حسية لأن الموجود في الحس أشياء تقترب من المساواة ولكنها ليست هي المساواة ولا تستطيع أن تكون كذلك فلا بد أن نكون قد حصلنا هذا العلم قبل أية تجربة.

ومن جهة أخرى فإن الدليل على أهمية هذا العلم بالأشياء في ذاتها بل على ضرورته وبالتالي على وجوده لدينا قبل الخبرة الحسية هو أنه لازم لكل إدراك حسي «وهنا نقترب من المعرفة التي تسمى عند البعض «قبلية» Aprior» لأنها لم تأت من التجربة الحسية فلا بد أن تكون قد حصلت «قبلها» فنحن لا ندرك الأشياء الحسية المتساوية الا بمقارنتها مع المساواة في ذاتها التي تقوم هكذا بوظيفة المعيار.

٥ - والآن إذا كنا لا بد قد حزنا هذه المعرفة قبل الميلاد فإنه يكون أمامنا إمكانان: (أ) أن نكون قد ولدنا ومعنا هذه المعرفة في إدراكنا الواعي (ب) أن نكون قد فقدناها في لحظة الميلاد والامكان الأول يتضمن كما هو واضح أننا نعلم علماً واعياً بكل هذه الموجودات في ذاتها كالجمال في ذاته والتقوى في ذاتها وغير ذلك. والعلم ينفي النسيان ولكننا نرى أن كثيراً من البشر لا يدركون على الفور وجود هذه الأشياء في ذاتها ويحتاجون

لإعمال الفكر حتى يصلوا إليها. إذن فالإمكان الأول تكذبه الوقائع وهكذا يبقى الإمكان الثاني وتكون معرفتنا في هذه الحياة لتلك الموجودات الحقيقية تذكراً لعلم كنا قد حصلنا عليه قبل الميلاد.

٦ - يثير سيمياس في النهاية اعتراضاً لا يستغرق سقراط وقتاً طويلاً من أجل الرد عليه وهو أنه ما دام من المعترف به أننا لا نحصل هذا العلم من خبرتنا الحسية بعد الميلاد فإنه يكون من الممكن أن نكون قد حصلنا عليه إما قبل الميلاد أو لحظة الميلاد نفسها ولكن سقراط ينبهه إلى اتفاقه أننا لا نولد بهذا العلم موجوداً في وعينا الواضح أي إننا نولد ونحن ناسين له فهل سننساه في نفس لحظة الحصول عليه؟ هذا غير ممكن ولا يبقى إلا أن نكون قد حصلنا على ذلك العلم قبل الميلاد.

٧ - ولكن هذا يفترض وجود النفس وتملكها للفكر قبل التحامها بالجسد وهو المطلوب إثباته.

وواضح مدى تعقد هذا البرهان بالإضافة إلى البرهان السابق فهو يبني خلود النفس على علمها بالمثل ويفسر تذكر هذا العلم بالإشارة إلى التجربة الحسية وهو في هذا يتضمن ألواناً من العلاقات بين المثل والأشياء الحسية وبين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية، بل إنه يعرض لبعض جوانب الادراك الحسي ومتضمناته وهذا البرهان أكمل من السابق لأنه وحده يصل الى النتيجة التي كان كيبيس قد طلب الوصول إليها ألا وهي إثبات وجود النفس وإثبات نشاطها وإثبات أنها حائزة على الفكر. هذا على حين أن البرهان الأول لا يذكر شيئاً عن الفكر بل لا يتحدث عن النفس ككائن عارف على الإطلاق فهي عنده كما لاحظنا الكائن الحي وحسب. ومن

هذه الوجهة للنظر فإن برهان التذكر يكمل بوجه ما البرهان الأول وقد يؤكد هذا أن كيبيس يندفع في عرضه المبدئي له بعد الانتهاء من الأول مباشرة ورغم ذلك فإن للبرهان الثاني كل مقومات الاستقلال ويمكن أن يؤخذ بمفرده على أنه قد يعتبر أنقص من الأول بوجه من الوجوه. ذلك أن الأول لا يعتمد على شيء إلا على قبول (أ) وجود الأضداد (ب) وأن حركة نشأة الأضداد تذهب في اتجاهي الضدين معاً. أما برهان التذكر فإنه يعتمد على نظرية قائمة بذاتها هي نظرية المثل وسنرى من بعد أنها ستكون موضعاً للنظر. ولكن نهاية برهاننا نفسه تبين الأساس الفرضي الذي يقوم عليه: فإذا كانت المثل موجودة حقيقة «وهو أمر قبله المتحدث ولكنه لم يفحص» كانت النفس موجودة أما إذا لم تكن موجودة فإن الحجة تسقط.

٢٨ – المثل:

رغم أن سيمياس يعلن اعتقاده في وجود المثل أو الجواهر أو الأشياء في ذاتها إلا أننا يجب أن نتذكر أن أول ذكر للمثل في هذا الجزء يأتي على شكل تساؤل حول قبول وجودها أو عدم قبوله وأن سقراط يحتاج أثناء ذلك إلى شرح ما هي وإلى تفسير كيفية وصولنا إليها بعد ذلك وهذا كله يعني أن النظرية لا تزال غير واضحة المعالم.

والمثل هنا هي موضوع للمعرفة قبل كل شيء. ولهذا لا نجد حديثاً مباشراً عنها معظم الوقت. وهي تسمى هنا كما في القسم السابق بالأشياء في ذاتها وكذلك بالجواهر وهي «موجودات» والحديث عنها مرتبط بمقارنتها بالأشياء الحسية التي تتطلع الى أن تكون على شكلها «ولاحظ

تعبير «على مثالها» ولكنها لا تستطيع وهذا يضع أيدينا على صفة أساسية للمثل كما تظهر في هذا الجزء هي صفة الكمال وهذا الكمال يظهر أيضاً من اعتبار أن الأشياء الحسية «ناقصة» ليس فقط لأنها لا يمكن أن تكون مثلاً متساوية تمام المساواة بل وكذلك لأنها متساوية حيناً وغير متساوية حيناً آخر.

وكما كان الحال في القسم السابق فإن النفس هنا تظهر وثيقة العلاقة بالمثل ورغم أنه لا تفصيل هناك لهذه العلاقة وهي أساساً علاقة معرفة إلا أن هناك عبارة تجذب النظر هي تلك التي يقول فيها أفلاطون عن تلك الأشياء في ذاتها إنها «ملك للنفس ولا ينبغي أن نستنتج من ذلك أن المثل ما هي إلا «مفهومات» لا وجود لها إلا في النفس. وإنما تعني تلك العبارة أن الوصول إليها غير ممكن إلا للنفس وأن ذلك يتم في العالم الآخر وحينما تأخذ النفس الصورة البشرية فإنها تكون حاصلة عليها أي على علمها كما نفهم مباشرة من العبارة العربية وعلى هذا يمكن أن نقيس في فهمنا للتعبير اليوناني.

٢٩ - المعرفة:

مع هذا البرهان تصبح المعرفة بمعنى ما قلب الخلود لأن كيبيس لا يستطيع أن يتصور النفس بدون الفكر وبالتالي فلا خلود بغير فكر ولا يقول لنا سقراط في هذا الجزء الشيء الكثير عن معرفة النفس للحقائق العقلية اللهم إلا أن النفس قد حصلت علمها الذي أصبح منتمياً إليها وخاصاً بها ولكن المهم كما اشرنا إلى ذلك هو أن ننتبه إلى أن التذكر هو تذكر لتلك الحقائق وعلى هذا فإن نظرية التذكر المعروضة هنا ليس نظرية في المعرفة

بصفة عامة بل في المعرفة العقلية فالسؤال الذي نصعه هو: كيف تأتينا معرفة تلك الحقائق رغم أنها ليست في الحس؟ فالإدراك الحسي ليس هو موضوع البحث هنا وإنما يشار إليه فقط باعتباره الوسيلة أو المناسبة التي تجعلنا نتذكر الحقائق التي أدركناها قبل الميلاد ثم نسيناها ونلخص في النقاط التالية ملاحظاتنا على الجوانب المعرفية في الجزء الحالي:

١ - نظرية التذكر كما يعرضها كيبيس هي إعادة وتلخيص لما قاله أفلاطون في محاورة «مينون» ويظهر تطور النظرية في عرض سقراط لها فيما يلي كلام كيبيس.

٢ - تأكيد سقراط على أن التذكر يأتي بمناسبة المشابه أو غير المشابه الهدف منه هو تبرير أننا نصل إلى تذكر الأشياء في ذاتها رغم أنها مختلفة عن الأشياء الحسية.

٣ - الادراك الحسي هو مدخل إلى المعرفة العقلية.

٤ - وفي نفس الوقت فإن المعرفة العقلية ضرورية للادراك الحسي لأننا لا نرى أو نسمع شيئاً إلا ونرجعه إلى «المثال» أو المعيار الكامل الذي على ضوئه يتم إدراك الشيء المحسوس «إذا كان يوجد ما نتحدث عنه مراراً وتكراراً الجمال والخير وكل ماهية من هذا النوع وإذا كنا نرجع كل ما يأتي إلينا من الحواس إلى هذه الماهية التي اكتشفنا أنها موجودة وجوداً سابقاً وأنها تنتمي إلينا ونقارن كل ما يأتي من الحواس بها فإنه سيكون من الضروري... الخ» وهذا المذهب خطير في نتائجه حيث إنه يؤسس المعرفة الحسية على أساس من معرفة الحقيقة ذاتها ولكنها لما كان أفلاطون متجهاً

أكثر وأكثر نحو فصل العالمين الحسي والعقلي فصلاً حاسماً فإنه لا يفصل في هذه المسألة ولا يعود إليها لا هنا ولا في محاورة «الجمهورية» مثلاً.

٥ - نلاحظ أن الاصطلاح الأفلاطوني لا يزال هو الآخر في مرحلة المحاولة لأنه يستخدم هنا بصدد الأفكار الحسية اصطلاح lemnoia فكرة أو كذلك الفعل الآتي من نفس الجذر «في مواضع كثيرة» ونعلم أن الكلمات المأخوذة من هذا الجذر ستخصص في محاورة، الجمهورية «على سبيل المثال للدلالة على المعرفة العقلية الفلسفية[١].

٣٠ - برهان البساطة:

ويعتبر كيبيس وسيمياس أن برهان التذكر لا يكفي إلا للتدليل على وجود النفس وجوداً سابقاً على دخولها الجسد أما وجودها بعد انفصالها عنه أي الخلود على الدقة فإن هذا أمر لا يزال في حاجة الى البرهنة عليه ولا يزال خوف العامة من تبعثر النفس في الهواء عند خروجها من الجسد قائماً: فليس هناك ما يمنع من وجودها قبل الميلاد وفنائها عند الموت. ويرد سقراط على ذلك بأن شقي البرهان متوافران من الآن إذا ضم برهان الأضداد إلى برهان التذكر لأن الموت سينتج ضده أي الحياة وهكذا تكون النفس موجودة بعد الموت ولكن سقراط رغم رده على الاعتراض رداً قوياً يدرك أن كيبيس وسيمياس يرغبان في التعمق في فحص المسألة على نحو أكبر لأن الخشية عند البشر كبيرة أن تذهب الريح بالنفس عند انطلاقها من الجسد كل مذهب. فيبدأ في النظر من جديد في موضوع الخلود ويقول: يجب أن

(١) انظر حالة مصطلح dianoia «الفكر» كملكة» ٧٣ د ٧ وقارن شكل الخط في «الجمهورية».

نتساءل أي نوع من الأشياء يحدث له أن يتبدد ويفنى وأيها لا يمكن أن يفنى ثم أن ننظر بعد ذلك إلى أي هذين النوعين تنتمي النفس؟ وأول ما يبدو هو أن الشيء المركب من أجزاء هو الذي يتعرض للتحلل إلى الأجزاء التي يتكون منها أما غير المركب أي البسيط التكوين فإنه لن يتحلل إلى أجزاء لأنه لا أجزاء له. وكذلك فإن الأشياء التي تكون دائماً على نفس الحال وتبقى هي هي ليست أشياء مركبة بل هي أشياء بسيطة أما ما كان حيناً على حال وحيناً على حال آخر فإنه لا بد مركب وليس بسيطاً. فإذا رجعنا الآن إلى تلك الجواهر التي تحدثنا عنها والتي قلنا عنها إنها الوجود الحقيقي فإننا نلاحظ أنها تبقى دائماً بالضرورة هي هي وعلى ما هي عليه ومثال ذلك «المساواة في ذاتها» أو «الجمال في ذاته» وهكذا. أما الأشياء الكثيرة المتساوية أو الجميلة أي الحسيات التي تحمل نفس أسماء هذه الجواهر فإنها لا تبقى أبداً على نفس الحال ونلاحظ أن هذه الأشياء الأخيرة محسوسة أما الأخرى فغير محسوسة وهكذا يكون لدينا نوعان من الموجودات: المرئي وغير المرئي أو المنظور وغير المنظور أو الظاهر والخفي.

ولنتسائل الآن: إلى أي من هذين النوعين النفس أقرب؟ واضح أنها أقرب إلى النوع الخفي غير المنظور وأنها حين تكون مع ذاتها قائمة بذاتها تصبح على حال واحدة لا تتغير ويحدث ذلك عند اتصالها بالجواهر الخالصة الخالدة الأبدية الثابتة أما عند اتصالها بالجسد وعن طريقه بالأشياء المحسوسة فإنها تجذب نحو ما هو متغير ويصيبها هي نفسها الاضطراب ويظهر من كل هذا أن النفس أقرب بالفعل إلى ما هو على نفس الحال منها إلى النوع الآخر.

ويمكن أن ننظر إلى الأمر من وجهة أخرى فإن النفس في علاقتها بالجسد تبدو المديرة والموجهة أي تبدو أقرب إلى السيد والجسد أقرب الى العبد ولما كان ما هو إلهي «في رأي أفلاطون» مجهولاً بطبيعته ليكون سيداً وموجهاً، وما هو فان ليكون مسوداً وموجهاً فإنه يظهر لنا من هذه الوجهة للنظر أيضاً أن النفس تشبه الإلهي والجسد يشبه الفاني من كل هذا يظهر أن النفس بطبيعتها لا تتحلل أو تكاد، أما الجسد فهو الذي يتحلل سريعاً ويفنى. ويمضي سقراط في تعميق الأمر وفي التأكيد على هذه النتيجة فيلاحظ أن الجسد نفسه وهو على ما وصفناه به يستطيع أن يحتفظ بكيانه أو ما يقرب من ذلك مدة طويلة كما يحدث في حالة تحنيط الأجسام في مصر «التي يعرفها أفلاطون جيداً لأنه زارها طويلاً» فما بالك إذن بالنفس وصفاتها هي على ما وصفنا به.

كلا. لن تتبعثر النفس هباء وإنما ها هو ما سيحدث على كل احتمال إذا كانت النفس خالصة من كل علاقة مع البدن وتدربت على أن تكون مع نفسها وحسب أو بعبارة أخرى إذا كانت قد أخذت نفسها على التفلسف فإنها عند الموت ستذهب إلى العالم الإلهي الخالد الحكيم لأنها شبيهة به وتدربت على التشبيه به وابتعدت عن جنون الجسد وعن ألوان الحب الوحشية التي يدفع إليها. أما إذا كانت عند الموت غير طاهرة بل متعلقة بالجسد وملوثة بأدرانه ولا تعتقد في غير حقيقة المحسوس وتخاف من الخفي على العيون والذي لا يدركه إلا العقل فإن هذه العناصر البدنية ستجعلها ثقيلة الحركة راغبة في العودة الى العالم الحسي. وهذا هو شأن النفوس التي ترى على هيئة الأشباح تهيم حول القبور وهو عقاب لها على ما فعلت يستمر حتى يدفع بها حبها للمحسوسات إلى الهبوط مرة أخرى في جسد.

وعند هذا فإن الهيئة الجسدية التي ستظهر فيها ستكون مناسبة للشرور التي اقترفتها فهناك نفوس ستظهر على هيئة الحمير والحيوانات المشابهة وأخرى ستلبس لباس الذئاب وغير ذلك بما يناسب طريقتها السابقة في هذه الحياة. أما النفوس التي اختارت سبيل الفضائل الاجتماعية من اعتدال وعدل ولكن بدون أن تكون تلك الفضائل قائمة على تدبر عقلي بل على تقليد يحترم القيم الاجتماعية المتوارثة فإنها ستعود إلى الظهور على هيئة كائنات وديعة اجتماعية مثل النمل والنحل أو على هيئة الانسان مرة أخرى. ولكن المكان الأعظم سيناله الفلاسفة حيث سيذهبون ليعيشوا أبداً في جوار الآلهة. من أجل مثل هذا الجزاء العظيم يختار الفلاسفة سبيل الفضيلة وليس لأنهم يخشون الفقر أو البؤس كما هو حال العامة المحبين للثروة والجاه وحسن السمعة بين الناس أنهم يتبعون طريق الفلسفة أي طريق التطهير فالفلسفة تستلم نفوسهم وهي مكبلة بقيود الجسد وقد أضافت الشهوة الى قيودهم قيوداً فكأن السجين هو الذي يزيد من شد قيوده عليه فتبعدهم الفلسفة شيئاً فشيئاً عن أوهام الحس وتعودهم على جذب نفوسهم بعيداً عن الجسد لتكون وحدها ولتدرك أن الحقيقة ليست في المحسوس المتغير بل في تلك الأشياء في ذاتها التي لا تصل إليها إلا إن كانت وحدها بغير مشاركة الجسد. وهكذا تتحرر النفس من أعظم الشرور التي تجرها عليها علاقتها مع الجسد ألا وهو اعتقادها أن موضوع شهوتها شيء حقيقي جداً وواضح جداً وتدرك زيف كل هذا. فهي انما كانت تعتقد هذا الاعتقاد لأنه رأي الجسد وكانت اللذات كالمسامير التي تقيدها إليه وتربطها به واحدة بعد الأخرى، فإذا أسلمت النفس ذاتها للفلسفة قادتها على طريق التطهير وهو طريق الحقيقة وجعلتها تترك طريق الظن لتدرك في النهاية ما هو من جنسها وما

هي به شبيهة ألا وهو العالم الإلهي. مثل هذه النفس التي لها مثل هذا الغذاء لا خوف عليها عند تركها الجسد ولا يجب أن يخشى سيمياس أو كيبيس من تبعثرها في الهواء تبعثراً عند ذلك.

٣١ - طبيعة النفس:

هناك خصائص ثلاث رئيسية للنفس تظهر خلال هذا القسم الهام من المحاورة. وهي بترتيب ظهورها كالتالي: عدم التركيب أو البساطة الثبات والخفاء. وواضح أن الخاصية الأولى هي أهمها بالنظر إلى موضوع الخلود ولكن الواقع أن طريق إثبات هذه الخصائص الثلاث للنفس هو الطريق العكس لهذا الترتيب لأن أفلاطون يبدأ أولاً فيما يخص النفس بإثبات الخفاء لها أي إنها غير منظورة بحاسة البصر وينتقل من الخفاء إلى الثبات على نفس الحال ومن الثبات إلى البساطة يصبح الطريق ممهداً.

قلنا إن هذه هي الخصائص «الرئيسية» للنفس ذلك أنها تتلقى عدداً كبيراً آخر من الصفات نجده مركزاً على الخصوص إلهية خالدة، عقلية، ذات طبيعة واحدة «إذن غير مركبة إذن بسيطة» ولا تتحلل. وهذه الخصائص جميعاً تتلقاها النفس ابتداء من إثبات تشابهها مع المثل أو بعبارة أعم مع العالم الإلهي.

وهنا أيضاً نجد أفلاطون ينظر إلى النفس نظرة شيئية أي على أنها «شيء» أو كيان قائم بذاته ويظهر هذا من الخوف أن تتطايرها الريح حين خروجها من الجسد وهو موضوع نعود إليه نهاية القسم ٨٤ ب. ومن الاشارة الى أن وسيلة «الامساك» بها انما هو تعقل العقل وواضح أنه توجد هنا موازاة بين

النفس والجسد فكما أن الجسد يمسك ويدرك الحسي فالنفس تدرك بعضو آخر ما يترتب على وجودها ككيان يمكن مقارنته بالجسد وتظهر شيئية النفس بصفة عامة في الفقرات الخاصة ببيان صلتها بالجسد فهي لا يجب أن تأخذ معها شيئاً جسدياً ولا أن تكون لها علاقة مشاركة أو معايشة معه بل يجب أن تتجمع في ذاتها وما دام هناك سجن فهناك مسجون.

ويتميز القسم الحالي من المحاورة بأنه يتوسع في بيان خصائص الجسد بل إن هناك علاقة وثيقة بين عرض خصائصه وإثبات خصائص النفس لأنها ستكون جديرة بهذه الخصائص بقدر ابتعادها عن الجسد وعن خصائصه بالتالي. وهناك توازن كامل بين صفات كل منهما كما يظهر من ١٨٠ – ب. والعلاقة الرئيسية بين الاثنين هي علاقة السجن والسجين «انظر ٨١ هـ، ٨٢ هـ، ٨٣ هـ» والعلة الرئيسية هي الشهوة التي تقوم بدور القيد (٨٢ هـ) أما العلاقة كما يجب أن تكون فهي أن تكون النفس كالسيد والجسد كالعبد.٠

ولكن النفس لا تكون ذاتها على الحقيقة إلا بقطع كل العلائق مع الجسد وأن تبقى في ذاتها مع ذاتها، وهذا هو شرط نشاطها الخاص بها ألا وهو الفكر وهي لا تصير كذلك إلا بالسير على ما تقضي به الحجج العقلية. أما مع الجسد فإنها سترزح في جهل كامل أي لن تبلغ شيئاً من العلم أو الجهل. في اليونانية هو حرفياً «اللاعلم» وقمة نشاط النفس هو «التأمل» أي إدراك العالم العقلي الإلهي. ومن الطريف أن نلاحظ هنا أن نفس النص يعتبر ذلك التأمل «غذاء» للنفس ويتكرر ذلك مرتين وهذا دليل

جديد على أن النفس «كيان» خاص وهي النظرة التي أسميناها النظرة «الشيئية» إلى النفس.

٣٢ - الخلود:

لعل هذا الجزء هو الذي يتحدث حقيقة عن خلود النفس بمعنى استمرارها بعد الموت كياناً فردياً متميزاً. وقد رأينا كيبيس وسيمياس في نهاية برهان التذكر يشيران إلى أن ما كان قد قيل لا يثبت إلا أن النفس كانت موجودة قبل الميلاد. أي نصف المطلوب اثباته ورغم رد سقراط عليها بأن برهان الأضداد وبرهان التذكر إذا جمعا معاً أثبتا وجودها قبل الميلاد وبعد الموت، إلا أنه يشعر بضرورة تعمق الأمر ولنحدد أولاً مراحل البرهان الجديد إذا كان ما نخشاه هو أن تتبدد النفس أي أن تحلل وتتفكك فإننا سندري إن كان ذلك يمكن أن يحل بها أم لا إن نحن حددنا الكائنات التي يحل بها ذلك، وتلك التي لا يحل بها وندرك على الفور أن التفكك بحكم مضمون المفهوم ذاته وكما يدل عليه ظاهر اللغة لا يأتي إلا على ما كان مكوناً من عناصر أي ما كان مركباً. أما غير المركب فكيف له أن يصيبه التفكك؟ وهكذا تصبح مهمتنا الآن أن نحدد إن كانت النفس مركبة أم بسيطة.

وأفلاطون لا يصل إلى ذلك التحديد مباشرة بل هو يقول «بدورة كبرى» يعود في نهايتها إلى النفس ومركز هذه الدورة هي الأشياء في ذاتها التي يستطلع أفلاطون بعض خصائصها ثم يربط النفس بها فيصل إلى إجابة عن السؤال الموضوع والجانب الذي يربط به «الأشياء في ذاتها» أو المثل

بالموجودات غير المركبة ليس هو الجانب الذي يربط به النفس بالمثل وهذا أمر طبيعي لأن المطلوب هو اثبات أن النفس غير مركبة فيقول من المحتمل كل الاحتمال أن الأشياء التي تبقى على نفس الحال أي محافظة على ذاتها أن تكون أشياء مركبة إنما تلك التي تكون يوماً على حال ويوماً على حال آخر هي المركبة. هذا هو الأساس الكبير في رأينا لكل البرهان ولكن أفلاطون لا يبين وجه الضرورة في هذا التلازم في الصفات وإنما يمضي سريعاً في البناء عليه وواضح أن من سيتشكك في هذا الأساس يستطيع أن يشكك في كل ما سيتلو عليه». فهو يعود إلى الموجودات «التي تحدثنا عنها من قبل». أي المثال ليتساءل إن كانت تبقى دائماً على نفس الحال اي ثابتة أم هي تقبل التغير فيكون جواب كيبيس أنها «بالضرورة» تبقى على نفس الحال وأفلاطون ينتقل بعد ذلك إلى نقطة أخرى مختلفة فهو لا يصرح تصريحاً بالنتيجة التي تلزم عن المقدمتين السابقتين أن الأشياء الثابتة المحتفظة بذاتيتها ليست أشياء مركبة وأن «الأشياء في ذاتها موجودات ثابتة» ألا وهي أن المثل ليست أشياء مركبة بل هي بسيطة التركيب أو «واحدية الشكل» وكأنه يعتبر ذلك واضحاً بذاته بل وكأنه يعتبر أيضاً أن القول بالبساطة يستتبع القول بعدم التحلل وبالتالي: الخلود.

النقطة الثانية أو المرحلة التالية في البرهان هي تلك التي يربط فيها أفلاطون النفس بالمثل بعد أن يربط في المرحلة السابقة بين المثل والكائنات غير المركبة والخالدة بالتالي وهو يبدأ بوضع أن هناك نوعين من الموجودات الظاهر والخفي أو المنظور وغير المنظور ولكن الجسد يمكن أن نراه أما النفس فإنها لا ترى إذن فهي أقرب إلى النوع غير المنظور ولما كان أفلاطون قد ذكر من قبل أن الأشياء في ذاتها لا ترى ولا تدرك إلا بالفعل فإنه يمكن

القول إن النفس أقرب شبهاً إلى الأشياء غير المنظورة والتي هي أيضاً في نفس الوقت الأشياء الثابتة التي لا تقبل التغير.

ويعزز أفلاطون هذه النتيجة بملاحظة أن النفس لا تصير ثابتة على حال واحدة إلا في حالة الفكر ولكن لما كان الفكر ما هو إلا اتصالها بتلك الموجودات العقلية التي اثبتنا لها الثبات والخلود فإن ذلك يدل على وثاقة قرابتها بالعلم العقلي.

ويدل على ذلك ايضاً أن النفس في علاقتها بالجسد تكون في موضع السيد القائد بينما يكون الجسد في موضع العبد المحسود ولما كان افلاطون ومستمعوه «أو قارؤوه» يقبلون ضمناً أن الإله مجهول بالطبيعة لكي يسود ويقود فإن من هذه الزاوية أيضاً يصل إلى أن النفس أقرب إلى ما هو إلهي ويجب أن ننتبه إلى أن هذه هي المرة الأولى في قسمنا هذا التي يظهر فيها مفهوم «الإلهي» ولا يحس أفلاطون بحرج في ادخاله بلا مقدمات لأنه يفترض أن العقلي والبسيط والثابت والخالد كلها صفات لنفس النوع وأنه أيضاً إلى جانب هذا كله إله. وهو لا يفترض هذا وحده بل إن اليونان في عصره وقبل عصره كانوا يعتبرون الخلود الخاصية المميزة للآلهة ولما كان أفلاطون لا يثبت الخلود إلا للبسيط الثابت فإن هذا البسيط الثابت الخالد هو أيضاً وبالضرورة إلهي والذي يفضي إلى النتيجة التي كان يسعى إليها البرهان كله ما دام الأمر كذلك فإن الجسد هو الذي سيتحلل سريعاً أما النفس فإنها لن تتحلل «أو تكاد».

نرى من العرض السابق أن مركز هذا البرهان الجديد هو إثبات التشابه بين النفس والعالم الإلهي أو عالم المثل وقد دعا هذا البعض إلى تسميته

«بيرهان القرابة» «حول فكرتي التشابه والقرابة وهي درجة أعلى من التشابه في تأكيد الصلة بين النفس والعالم الإلهي ولكننا نميل إلى تسميته بيرهان «البساطة والثبات» فليست القرابة بين النفس والمثل إلا وسيلة اثبات الثبات للنفس. ومن جهة أخرى فإن الثبات والدوام على نفس الحال ما هو إلا دليل أو علامة على البساطة ومقدمة البرهان تنص في وضوح على أن الخلود لا يمكن أن يكون إلا للبسيط ومن هنا كانت تسميته من جانبنا بيرهان البساطة والثبات معاً ولعل هذا البرهان أكثر براهين «فيدون» أثراً في النفس القارىء وأيسرها عليه. وهناك من يرى أنه اقواها جميعاً ورغم كل هذا فإننا يجب أن نلاحظ أنه لا يثبت في الحقيقة الخلود للنفس إلا باعتبار أنها «أقرب» إلى النوع الإلهي غير المنظور أما أنها من اعضائه فهذا ما لا يثبته. ومن جهة أخرى فإن القارىء سيلاحظ أن ما يهدف إليه كلام سقراط إنما هو الاحتمال الكبير وليس اليقين. ويمكن أن يكون هذا الاحتمال وتلك القرابة مقصودين من كاتب المحاورة فلعل ذلك نتيجة لفكرة أساسية تسيطر على خلفية القسم كله وتظهر أحياناً بجلاء شديد ألا وهي أن الخلود من صنع النفس. فالنفس هي المسؤولة عن ارتباطها بالجسد أو فرارها منه فهي بالتالي مسؤولة عن سقوطها في الجسدية أو ارتفاعها إلى عالم الخلود الطاهر ومدار الأمر كله هو نجاحها أو فشلها في أن «تصير ذاتها» أن تلتف على ذاتها وتتجمع في ذاتها وهذه فكرة أساسية جداً هي الأخرى خلال هذا الجزء كله ويمكن للقارىء أن يرجع إلى النص ليرى تفصيلاتها.

٣٣ – نظرية المثل:

تحتل المثل أو الأشياء في ذاتها كما قلنا مكان المركز من هذا الجزء وهي تأخذ اسم «الجوهر» و«الوجود» أو «الموجود» وما هو في ذاته ولكن الجديد

هنا هو إضافة صفة الألوهية عليها ولا يعني هذا أن المثل أصبحت في نظر أفلاطون آلهة بل هو يعني أنها ذات طابع إلهي أو أنها تنتمي إلى العالم الإلهي. وقد أشرنا إلى أول ظهور لهذه الصفة للمثل وإلى ارتباطها بصفة الخلود وسيكون من المفيد أن نعمق النظر في مكان مفهوم الألوهية في هذا الجزء وفي فيدون بصفة عامة ونكتفي بأن نشير هنا إلى احتمال أن يكون ظهوره على علاقة بمفهوم العالمين أو سنتحدث عن ذلك بعد قليل أو بالكلام عن مصير النفس وبالتالي بالديانة الأفلاطونية.

ومن المفاهيم المسيطرة على هذا الجزء أيضاً مفهوم «الخفي» أو غير المنظور، وهو الذي يتخذه أفلاطون وسيلة أو حداً أوسط للربط بين النفس والعالم الإلهي وعلاج أفلاطون لهذا المفهوم جدير بالملاحظة الدقيقة لأنه ينجح في بعض اللحظات في إضفاء قدر أعلى من الحقيقة على غير المنظور بالقياس إلى المنظور وفي جعل الأول محل الرغبة أو محل الرهبة وليس أدل على أهمية هذا المفهوم هنا من أن أفلاطون يقسم على اساسه الموجودات إلى نوعين: المنظور وغير المنظور ولن يخطئ المرء إذا قال بصفة أعم: المحسوس أو الجسمي وغير الجسمي لأن النظر هنا ليس إلا ممثلاً لبقية الحواس وللجسد عموماً وإن يكن ممثلاً ذا مكانة عظيمة.

وهذه الفكرة فكرة النوعين من الموجودات أو العالمين هي الفكرة الثالثة الهامة التي تظهر في هذا الجزء تهافت أمام أول وضع واضح مطول لمذهب سيظل ابتداء من الآن وحتى آخر محاورات أفلاطون مذهباً أفلاطونياً أساسياً ألا وهو مذهب الثنائية في الوجود ورغم وضوح عرض هذا المذهب هنا إلا أنه لا يزال يحتفظ بسمات المحاولة الأولى وإن تكن محاولة متعمقة وذلك

إذا قارناه بالعرض الذي سنجده في محاورة «الجمهورية» مثلاً في الكتاب الخامس منها وما بعده». ولكن أهم ما في هذا العرض هو أنه يرتفع من الكلام على التقوى في ذاتها وغير ذلك. بعبارة أخرى من الكلام عن مثل كل منها مأخوذ بمفرده إلى الكلام عن عالم بأكمله تكون المثل بعض مكوناته وتحاول النفس أن تلحق به وتحيا فيه. وهنا نشير الي فكرة هامة في هذا الجزء ألا وهي فكرة حياة النفس مع المثل وفي العالم الإلهي بصفة عامة بل وقريب من إله غير حكيم وهذه الحياة ستكون حياة تأمل خالص تستطيع أن ترتفع بالنفس إلى مرتبة الآلهة.

٣٤ – المعرفة:

إن المعرفة التي تهتم المحاورة بالحديث عنها إنما هي المعرفة العقلية وإذا تحدثت عن المعرفة الحسية فإن ذلك لا يكون إلا لغيرها وليس لذاتها وإنما لإبراز شيء آخر غيرها. وموضوع المعرفة هنا ليس المثل وحسب كما كان الحال مع برهان التذكر وإنما هو العالم العقلي الإلهي بصفة أعم ولا تزال المعرفة هنا هي النشاط الرئيسي للنفس بل إن خلاصها كما أشرنا يعلق على نشاطها العلمي.

وأول ما يميز طبيعة هذا النشاط هو أنه «فحص» أمر ما أي لفكرة وهو فحص يجب أن تقوم به النفس وحدها وليس بمشاركة الجسم ولا بمشاركة حاسة من الحواس على الأخص وتصعد النفس أثناءه إلى الموجودات الخالصة النقية الثابتة الخالدة. ولما كانت من نفس نوع هذه الموجودات فإن اتصالها بها ينمي اضطرابها الذي كان مصدره الجسد واتصالها بالأشياء

التي تهمه فتظل مع هذه الموجودات ثابتة لا تتغير وكيف لها أن تتبدل أحوالها وهي على اتصال بالأشياء الثابتة؟ هذه الحال هي التي تسمى عند النفس بالفكر ومهما تصير النفس في رفقة هذه الأشياء في ذاتها وهي نفس الحال التي يستخدم لتحديدها كلمة «التأمل» «وأصلها اليوناني يشير إلى الإدراك بالبصر» فما من شك أننا أمام معرفة حدسية أي بالإدراك المباشر للموجودات العقلية بالوسيلة المناسبة لهذا الإدراك التي تمتلكها النفس ألا وهي العقل.

ويشير هذا الجزء هو الآخر إلى أن المعرفة الخالصة لن تكون النفس إلا بعد الموت عندما تتحرر من الخطأ والخوف والشهوة وجنون الجسد بصفة عامة وعند ذلك تصير سعيدة. أما طالما كانت على علاقة بالجسد فإنه لابد لها من أن تتبع نظاماً خاصاً يقربها من معرفة الحقيقة فعليها أن تهدىء من عواطفها وانفعالاتها وأن تتبع ما يمليه عليها البرهان العقلي وأن تبتعد عن موضوعات الظن وأن تلتفت إلى ما هو حقيقي إلهي وتتأمله وتتغذى عليه وهكذا يجب أن تعيش طوال الحياة أما بعد الموت فإنها ستضمن لنفسها على هذا النحو أن تذهب إلى صحبة ما هو من نوعها ومن طبيعتها. وواضح من هذا أن مبدأ التشابه يلعب دوراً وجودياً ومعرفياً أساسياً في كل هذا الجزء وليس أدل على ذلك من سبب رفض أفلاطون للحواس أن تكون وسيلة المعرفة الحقيقية فليست هناك «قرابة» بين الجسد والحواس وبين موضوعات المعرفة الحقيقية وإنما هي النفس القريبة لتلك الموضوعات. ومن هنا فهي القادرة وحدها على الوصول إليها ومن النصوص الأساسية في هذا الجزء الثري يجعل من نبذ الحواس شرطاً لازماً للوصول إلى تلك المعرفة ويكرر أن الحس لا يدرك إلا ما كان من نوعه أي متغيراً جسمياً أما ما

«تراه» النفس بذاتها «راجع ما قلناه عن المعرفة الحدسية» فإنه معقول وغير منظور.

ومعرفة النفس تأخذ أحياناً اسماً غير الفكر هو اسم «الفلسفة» ذاته. وبصريح العبارة إن انطواء النفس على ذاتها وبعدها عن الجسد إنما هو التفلسف على الحقيقة ونحن نعرف مما سبق أن بقاء النفس مع ذاتها هو جوهر الفكر والمعرفة ومن هنا كان التفلسف تدرباً على الموت أي على انفصال النفس عن الجسد وأحياناً ما يستخدم أفلاطون لفظ «الفلسفة» ليدل به على أداة النفس في إدراك المثل العقلية ويقول إن من لم يكن فيلسوفاً طاهراً فلن يصل إلى صحبة الآلهة فالطهارة تدل هنا على الشرط الأخلاقي أما الفلسفة فتدل على الشرط العلمي وأحياناً ما يترك كلمة «فيلوسوفس» ليستخدم كلمة Philomathos وكلاهما تدلان على محب المعرفة والساعي وراءها وقبل أن نترك موضوع المعرفة هنا نشير إلى مسألة طبيعة العقبات التي تقف حائلاً أمام النفس دون المعرفة. وبالطبع كأنه يمكن تلخيصها في كلمة واحدة الجسد ولكن إشارات أفلاطون تسمح بفهم هذه المسألة على نحو أدق.

(١) فهناك أولاً استخدام الحواس الذي يجذب النفس نحو ما يتغير ويبعدها بالتالي عن الأشياء الإلهية.

(٢) وهناك شهوات الجسد التي تشغلها عن الاهتمام بذاتها وبمعرفة الحقيقة.

(٣) وهناك خوفها من الأشياء غير المنظورة وهو خوف يتولد عن تعلقها

بالجسد وبالموضوعات التي على شاكلته مما يجعلها تعتقد أنها وحدها الحقيقة.

(٤) كذلك فإن ارتباطها بالجسد لا يجعل رؤيتها للحقائق واضحة.

(٥) يبين مسألة الاعتقاد في حقيقة المحسوس ويقدم تفسيراً نفسياً طريفاً قائماً على قدرة الايهام الناتجة عن الإنفعال أو العاطفة الشديدين.

٣٤ - الأخلاق:

وبعد تهدئة مخاوف كيبيس يبدأ سقراط في عرض ما سيحدث للنفس الطيبة والشريرة بحسب سلوكها في هذه الحياة وعلى الأخص من زاوية اتباع الفلسفة والتطهير أو الرابع عن طريقهما.

ويحدد أفلاطون نتائج التطهير على النفس فمعه تتحرر من ألوان الجنون والخثية والشهوات المتوحشة وكل الشرور التي تشكو منها البشرية من جراء الاتصال بالجسد وتصبح سعيدة. ومن نتائجه أيضاً أنها تصبح أقرب إلى الشبه بالعالم الإلهي وهكذا نجد هنا كذلك نظرية الشبيه. ومن جهة أخرى كان جزؤنا الحالي يحفل بتفصيلات حول طبيعة خطر الجسد على النفس وتأثيره عليها وأول هذه الأخطار أن اتصالها المستمر به وحبها له وما يتعلق به وما شابهه سيؤدي بها في النهاية إلى الاعتقاد بأنه ليس هناك من شيء حقيقي إلا وكان ملموساً وبالتالي كأنها ستتعود على الخوف من غير المحسوس أي مما هو مدرك ليس بالحس بل بالعقل وتستطيع أن تصل إليه الفلسفة وحدها. الخطر الثاني هو أن اتصالها به سيثقلها بعناصر بدنية ستظل

ملتصقة بها حتى بعد الموت وسيؤدي هذا من جهة إلى خوفها حتى بعد تركها الجسد من غير المنظور ومن جهة أخرى إلى رغبتها في العودة إلى العالم الحسي الذي كانت تحب. وهو ما يفسر في رأي أفلاطون الذي يبدو هنا قابلاً لأساطير غير عقلية ومغلفاً لها بغلاف عقلي وجود الأشباح التي تهيم حول العبور وغيرها فهذه نفوس لا تزال ملوثة بأدران البدن ولا تزال عناصر حسية ملتصقة بها فيمكن هكذا رؤيتها بالحس. الخطر الثالث هو أن النفس الوثيقة الارتباط بالجسد أي الموثقة إليه إذا حاولت أن تعود إلى ذاتها وأن تقوم بنشاطها الخاص بها وهو كما نعلم نشاط المعرفة لن تستطيع أن تصل إلى الحقائق العقلية مباشرة بل «ستتشوفها» من خلال الجسد الذي ستكون حواسه واهتماماته لها كقضبان السجن للسجين وهنا نصل إلى هذه الفكرة الأساسية في تحديد علاقة النفس بالجسد وهي فكرة السجن وأخطر ما في الأمر هو أن السجين أي النفس هو الذي يصير سجان نفسه والحافظ على قيوده وهذا هو عمل الشهوة التي تزيد أكثر وأكثر من ارتباط النفس بالجسد لأن الشهوة تؤدي إلى الشهوة. وهكذا فلن تفلت النفس أبداً من هذه الدورة طالما كانت متعلقة بالجسد.

هل هذا يعني ألا أمل هناك؟ هنا يظهر دور الفلسفة وهو تصعيد ونقل على مستوى العقل لعملية جذب وهداية الأتباع الجدد المتبعة في الجمعيات الدينية السرية. يقول أفلاطون إن الفلسفة تأخذ النفس التي تكون على هذه الحالة وتشد من أزرها وتحاول فك أسرها وذلك بأن تبين لها فساد أدوات الحس كأدوات للوصول إلى الحقيقة وتحاول إبعادها عن الملذات والمخاوف وكل أنواع الانفعالات بقدر الإمكان.

ويعود أفلاطون إلى موضوع الخطر الأول الناتج عن اتصال النفس بالجسد ألا وهو اعتقادها أن المحسوس هو وحده الحقيقي ويقول إن دور الفلسفة هو اقناعها بعكس هذا، أي بأنه لا حقيقة فيها يتغير وإنما الحقيقي هو الثابت المعقول.وهو يفصل في موضوع ذلك الخطر حين يلاحظ ملاحظة نفسية دقيقة وهي أن النفس حينما تكون في انفعال شديد مجبرة على الاعتقاد بأن الشيء الذي هو موضوع انفعالها حقيقي جداً وواضح جداً على حين أن الحقيقة غير ذلك. وهو ما يسميه أفلاطون بالشر الأعظم الذي يصيب النفس «باعتبارها ذاتاً عارفة في المحل الأول».

كذلك كان أفلاطون يعود إلى الفرق بين اخلاق الفيلسوف واخلاق العامة فها هي الدواعي التي تجعل الفيلسوف يبتعد عن شهوات البدن. أما العامي فهو إن فعل ذلك فإنما بعد حساب للخسارة والربح، فهو عادة ما يفعل ذلك خوفاً من الفقر ومن خراب الديار وهكذا فإن الذي وراء ذلك هو حبه للمال أي لشيء يتعلق بالجسد.

ولكن الجديد الحقيقي الذي يأتي به تحسمنا الحالي في مجال الأخلاق، هو تحديده وتعميقه لمعنى الجزاء. فجزاء النفس يمكن أن يسمى جزاء «ذاتياً» ذلك أنها تبقى هي هي على كل الحالات إنما الفرق بين النفوس الطيبة هو أن الأولى تتنزل درجات عما كانت أما الأخرى فترتفع. فالذي يعرضه أفلاطون بعدها هو طبقات الأنفس بحسب سلوكها فمن سلك طريق البطنة والإفراط دخل في جنس الحمير وما شابه من حيوان ومن اختار طريق الظلم والطغيان دخل في أجناس الذئاب والصقور والحدأة. أما النفوس التي سلكت طريف الفضيلة فإنها ستكون هي أيضاً طبقات فمن كان منها

فاضلاً ولكن بلا تفلسف ولا إعمال للعقل دخل في جنس وديع كالنحل والنمل أو عاد إلى جنس الإنسان نفوساً معتدلة متزنة. أما الفلاسفة فإنهم وحدهم الذين سيعودون إلى جنس الآلهة أو على الأقل من سيعيشون مع الآلهة كما تقول الأسرار الأورفية.

ويمكن أن نقول ختاماً إن فكرة هامة تخرج من كل ذلك: وهي أن الخلود من عمل النفس وذلك بسلوك طريق المعرفة والمعرفة تطهير لأنها تحول انتباه النفس عن المحسوس إلى المعقول ومن هذا يظهر معنى أن الأخلاق الأفلاطونية هنا أخلاق عقلية.

٣٥ – اعتراضات وشكوك:

بعد كلمات سقراط الأخيرة ساد صمت عميق يؤذن بأننا بلغنا إحدى قمم المحاورة ولكن الحوار لن يبلغها إلا بعد المرور على منطقة العذاب ومنطقة العذاب في هذه المسرحية الفلسفية هي موجة التشكك في قدرة العقل على الوصول إلى يقين بشأن الخلود أو إلى أي يقين كان كذلك. فإن لهذا الصمت وظيفة أخرى هي السماح للقارىء بأن يأخذ أنفاسه بعد الجهد العظيم الذي اقتضته البراهين الثلاثة السابقة وخاصة ثالثها وحتى يرتاح من التوتر العقلي والأخلاقي كذلك الذي ظل مشدوداً إليه في الفترة الأخيرة من الحوار وربما كانت له أيضاً وظيفة أخرى فنية هي التنبيه إلى أهمية ما يلي لأن العاصفة التي ستتلو ذلك الهدوء ستحمل خطراً عظيماً يهدد البحث الفلسفي كله من أساسه وستحمل طريقة مواجهة سقراط لهذه العاصفة دروساً منهجية هامة سنقف عند كل منها بالتفصيل.

ويعلن عن بدء هبوب العاصفة على لسان سقراط نفسه عندما يلاحظ أن سيمياس وكيبيس يتهامسان وعندما يقول لهما معترفاً: ربما لا تجدان أن ما قلناه مرضياً كل الإرضاء والحق أنه لا تزال هناك شكوك قائمة وصعوبات باقية وفي هذا الاعتراف أول درس من الدروس المنهجية التي سيذخر بها قسمنا. فسقراط نفسه هو أول من يعترف بأن البحث السابق ليس كافياً كل الكفاية وأن الأمر يحتاج إلى فحص متعمق جديد وهذا هو واجب الفيلسوف. فليس من خلقه أن يسكت وهناك غموض لأنه ليس من غرضه أن يقنع بأي شيء. بل غرضه أن يقنع لأنه اقتنع وهو لا يحق له أن يقتنع بشيء ما دامت هناك لائمة شك واحدة وعليه أن يكون أول المعترفين بها. ويأتي الدرس المنهجي الثاني في سقراط للغريبين من طيبه أنه إن كانت الشكوك بشأن موضوع الخلود هي التي تحيرهما وأنهما يظنان أن لديهما شيئاً يقولانه خيراً مما قاله سقراط فليأخذاه معاوناً لهما كما أخذهما هو معاونين له أثناء تدليلاته. وقد يبدو أن هذا درس في التواضع الفلسفي. فسقراط لا يرى مانعاً من وجود نظرية أخرى أقوى مما عرض ولا يرى مانعاً من أن يكون مجرد مساعد لباحث آخر وليس الباحث الرئيسي. ولا شك في أن في كلام سقراط شيئاً من هذا ولكننا نفهم قوله ذاك على نحو أفضل إذا تذكرنا أن مبدأ البحث الفلسفي عند سقراط وعند أفلاطون معاً هو اتفاق العقول ويكون ذلك على طريق الحوار وكلا الأمرين يستلزم تعدد الباحثين ومن هنا فمجرد مفهوم «فرض الحقيقة» لا مكان له بل غير متصور. ليس فقط لأن الحقيقة لا توجد قبل بدء البحث وإنما «يعثر» عليها بالبحث. بل وكذلك لأن لكل أطراف الحوار حقوقاً متساوية والفيصل هو العقل الذي يكشف عن نفسه باتفاق هذه الأطراف. وهكذا فإن سقراط يريد أن

يقول عن هذه الفقرة وخلال المحاورة كلها إنه ليس عارضاً لحقيقة بل هو الباحث عنها وسيظل أفلاطون كذلك طوال بحوثه الفلسفية حتى آخرها.

ويؤكد سيمياس أنه وصاحبه تحيرهما بعض الشكوك ولكنهما يتحرجان في عرضها على سقراط خشية أن يكون في ذلك إثقال عليه رغم أنهما أكثر ما يكونان شوقاً إلى سماع ما قد يقوله حول ما يعتمل به عقلاهما. وهذا التحرج المهذب يسمح لسقراط برد طويل تختلط فيه الأسطورة بالفلسفة والدين ويظهر فيه أفلاطون أديباً عندما يشاء وهو يبدأ بلومهما لأنهما يظنان هما أيضاً أنه حزين يقرب موته وكأن كل ما سبق لم يكن كافياً لإقناعهما باعتقاده القوي في خلوده وبأمله في حياة أخرى يجد فيها الطيبات. كلا إن كلامه عن أمله هذا ليس في الحق إلا نوعاً من التنبؤ بما سيحدث له بعد لحظات. وهو أشبه بالبجع الذي يغني طويلاً أجمل الغناء يوم مماته وأطول وأجمل ما فعل في حياته كلها وذلك لفرحه بلقاء الإله سيده. ويخطيء البشر لأنهم يظنون أن غناء البجع هذا يكون حزناً على مفارقتهم الحياة، فهم لا يعرفون أن الطيور لا تغني حينما تكون في ألم إنما تغني بعض الطيور يوم موتها تنبؤاً بالخيرات التي ستنالها لأنها تصبح في هذه اللحظات متنبئة بالمستقبل لأنها خدم للإله أبوللون وهو إله النبوءة وسقراط يعتقد أنه هو نفسه خادم لنفس الإله. ولهذا يعتقد أن فيما يقول ويحس تنبؤاً بما سيحدث. ولهذا فإنه مسرور لا يناله الحزن أمام الموت ويستطيع سيمياس وكيبيس أن يقولا كل ما لديهما.

بعد هذه الدعوة من سقراط يبدأ سيمياس في عرض اعتراضه وقبل أن يفعل يقدم بمقدمة هامة جداً يبدو أن أفلاطون قد وضعها في هذا المكان

وضعاً. وأهميتها تأتي أولاً من أنها تحدد أن أفق البحث الفلسفي في هذه المحاورة بل وفي كل هذه المرحلة من مراحل الفلسفة الأفلاطونية التي تنتمي إليها محاورتنا ليس هو أفق اليقين بل أفق البحث من أجل إرضاء العقل. والحق أن إحدى نتائج الحوار السابق كانت أننا لن نصل إلى الحقيقة كاملة إلا بعد الموت أما طالما كنا مقيدين إلى الجسد فإنه من المستحيل أن ندركها إدراكاً يقينياً وهكذا يصبح مطلب اليقين بصدد مسألة تفصيلية. هي مسألة الخلود مطلباً مستحيلاً، وهو ما يبرر شكوكاً مستمرة وبحوثاً جديدة ذلك أن استحالة الوصول إلى الحقيقة في هذه الحياة لا يجب أن يعني إهمال البحث عنها والتبرير الذي يأتي به أفلاطون هنا تبرير أخلاقي خالص: ألا وهو أن هذا الإهمال سيكون نتيجة لنوع من الميوعة والضعف في الخلق وهذا غير جدير بالرجل الحر. وهكذا يكون لدينا أحد حلول أربعة: إما أن نتعلم الحقيقة من غيرنا وإما أن نجدها بأنفسنا وإما أن نختار من بين المذاهب الممكنة أقواها وأقدرها على مقاومة الاعتراضات. وإما أخيراً أن نعتمد الوحي الإلهي أي على الدين. ومن الواضح أن بحوث سقراط وصديقيه تضع جانباً الإمكانين الأول والأخير وتسير على الأغلب في طريق محاولة العثور على الحقيقة بجهد البحث وبهذه الروح يبدأ سيمياس في عرض ما بدا له موضعاً للمأخذة فيما قاله سقراط حول خلود النفس واعتراض سيمياس ليس على الدقة نقداً لحجج سقراط كما سيكون شأن اعتراض كيبيس. بل هو في الحق عرض لنظرية مختلفة في النفس إذا سلمنا بمقدماتها لم نخرج بالبرهنة على خلودها. تلك النظرية التي يقول بها سيمياس والتي يقول بها إخيكراطيس أيضاً مما يدعو إلى احتمال أنها من النظريات الفيثاغورية الذائعة في بعض الدوائر هي نظرية النفس باعتبارها

انسجاماً «هارمونياً». ولهذا فإن المثال الذي يأتي به سيمياس مثال موسيقي فإن شبهنا العلاقة بين الجسد والنفس بالعلاقة القائمة بين القيثارة وائتلاف أوتارها أي الانسجام الناتج عنها فإننا يمكن أن نقول إن الهارمونيا الموسيقية شيء غير منظور وغير جسمي وجميل كامل الجمال وإلهي. أما القيثارة نفسها وأوتارها فإنها أجسام مركبة. ولكن إذا قبلنا ما قاله سقراط عن النفس والجسم فإنه إذا حدث وانكسرت القيثارة سنضطر إلى القول إن الهارمونيا لا تزال موجودة رغم فناء القيثارة وذلك لأنها من جنس الأشياء الإلهية الخالدة التي لا تفنى. ولكن هذا غير معقول وبحسب النظرية التي يعرضها سيمياس فكما أن الجسم مشدود وفي توتر بسبب الحار والبارد والرطب والجاف وغير هذا فكذلك النفس هي خليط وائتلاف من هذه العناصر ذاتها التي جمع بينها بمقياس مناسب. وإذا كان الأمر كذلك أي كانت النفس انسجاماً فإنه يجب التسليم بأنه إذا ما انحل ائتلاف عناصر الجسد فلا بد أن تفنى النفس فوراً كما يختفي انسجام القيثارة فور تحطمها وانفكاك أوتارها وذلك رغم كل ما قد يقال عن طبيعة النفس الإلهية.

وقد أدرك سقراط قوة اعتراض سيمياس وكأن حججه السابقة قد تلقت ضربة قوية. ونلاحظ هنا أن تشخيص الحجة العقلية واللجوء إلى التشبيهات الحربية سيقابلنا مرات خلال هذا القسم ولكنه لا يرد على سيمياس على الفور مفضلاً سماع اعتراض كيبيس أولاً. وهو ما يسمح بفترة أطول للتأمل في الأمر ولكنه يسمح كذلك لأفلاطون برفع درجة التوتر الشكي حتى يكون الطريق أكثر تمهيداً لما سيقوله سقراط عن «كراهية الحجج العقلية» كما سنرى. وللعبارة الأخيرة لسقراط قبل إعطاء الكلمة لكيبيس شيء من الأهمية وتأتي هذه الأهمية ليس فقط من استمرار التعبيرات الحربية بل

وكذلك على الخصوص لما تحتويه من مبادىء منهجية. ذلك أن سقراط حينما يقول إنه سينحاز إلى صف سيمياس أو كيبيس إذا رأى أن ما قالاه كان حقاً وإلا فإنه سيتابع الدفاع عن النظرية يعني أن باب البحث مفتوح ويعني أن سقراط لا يريد أن يعرض رأياً، وإنما الحق هو الذي يفرض نفسه على المتحاورين وسنرى سقراط يعود من بعد ليصرح تصريحاً بها نجد هنا مجرد إشارة إليه.

ويحتل اعتراض كيبيس مكاناً أطول من اعتراض سيمياس وهو يبدأ بنفس ما كان قد لاحظه من قبل: أن كلام سقراط يبرهن على وجود النفس قبل التحامها بالبدن ولكن وجودها بعد تركه لا يزال بحاجة إلى برهان قوي وهو لا يوافق على ما جاء في اعتراض سيمياس من أن النفس ليست أقوى ولا أدوم من الجسد لأنه يعتقد أنها تتفوق عليه من كل النواحي. ولكن ما دام يعتقد أن النفس أقوى وأدوم فما الذي يجعله إذن يشك في استمرار بقائها بعد الجسد؟ لشرح موقفه يلجأ هو الآخر إلى تشبيه. فلو أخذنا مثال الحائك والملابس التي ينسجها ويحيكها بنفسه وقلنا بعد موته إنه لم يفنَ والدليل على ذلك هو بقاء ملبسه ولما كان الملبس أقل قوة ودواماً من الإنسان الذي يستهلكه فما دام لا يزال موجوداً فلا بد أن يكون الحائك موجوداً هو الآخر بعد موته لأنه أقوى من الملابس التي ينسجها ولكن قولنا هذا لا يمكن أن يكون مقبولاً في رأي كيبيس ذلك أنه حتى إذا قبلنا أن النفس تستهلك أجساداً متعددة كما يستهلك الحائك ملابس متعددة تفنى واحدة بعد الأخرى قبله هو فإن الذي يحدث في حالة الحائك أنه يموت قبل فناء آخر ملبس نسجه. وهكذا فإنه يمكن أيضاً أن نخشى على النفس حتى وإن مرت على جسد بعد الآخر أن تفنى قبل فناء

آخر جسد حلت فيه وهكذا فإن كيبيس يمكن أن يقبل ليس فقط وجود النفس قبل دخولها في البدن بل وكذلك أنها تستمر في الوجود بعد دخولها في أبدان متعددة ولكن ما الذي يمنع أن تصاب من جراء نشأتها المتكررة هذه بالإرهاق ثم تسقط وتفنى مع ميتة آخر جسد لها. وإذا كان الأمر كذلك فما الذي يدري سقراط أن ذلك قد يحدث لنفسه هذه المرة أي أن يكون جسده آخر الأجساد التي تحل فيها؟ وهكذا فالشك قائم والرجل الذي يعمل عقله في الأمر لا يملك إلا أن يخشى أن تطير نفسه هباء. هذان الاعتراضان لا يعنيان أقل من أن كل ما كان قد قيل من قبل وكأنه لا يساوي شيئاً. وها نحن ليس فقط بحاجة إلى البدء من جديد بل وكذلك إلى الرد على سيمياس وكيبيس فإذا أضفنا إلى هذا كله ما قاله سيمياس عن صعوبة بل استحالة الوصول إلى الحقيقة أدركنا الواقع السيئ لكلام الغريبين من طيبه على من كانوا حاضرين حول سقراط والذين كانوا قد أقنعتهم براهينه السابقة. ولكن ها هم الآن وقد دفع بهم مزالق الشك والخطر الذي يوضعون أمامه. لم يعد فقط وضع براهين سقراط موضع الشك بل إن مجرد الوصول إلى شيء يوثق به أصبح مشكوكاً فيه ومصدر هذا ليس فقط كلام سيمياس المشار إليه بل وكذلك تضارب حجج سقراط مع حجج المتحاورين معه. ولنلاحظ أن هذين أنفسهما ليسا على اتفاق فيما بينهما بل إن كيبيس يعترض على سقراط وعلى سيمياس معاً وهكذا فإن اقتناع الحضور الأول لم يكن اقتناعاً قوياً لأنه قد تزلزل فهل عقولهم إذن غير قادرة على الحكم الصائب، أم أن الأمر نفسه وهذا أخطر لا يمكن البرهنة عليه برهاناً عقلياً؟

هذه الأحاسيس التي نقلها فيدون إلى إخيكراطيس وجدت صداها عند

هذا الأخير لأنه أحس بنفس الشيء بل إن لديه من دواعي الاضطراب ما هو أكثر. فهو لم يقتنع فقط بحجج سقراط كما حكاها فيدون وهو يشارك بهذا القدر ما عانته الجماعة التي كانت حاضرة حول سقراط يوم موته. بل وكان كذلك مقتنعاً بنظرية أن النفس انسجام وهي فيما يبدو من أصل فيثاغوري كما أشرنا ولكن ها هو سيمياس يدل على أن المعتقد في تلك النظرية له الاعتقاد في خلود النفس. ويطلب إخيكراطيس، وهو في هذه الحالة من الاضطراب، من فيدون أن يسرع برواية ما كان من ردِ سقراط أن يكون ذلك على أدق ما يكون وبكل تفصيل فأنفاسه متوقفة على ما سيقال وأنفاس القارىء معه كذلك.

ولكن أفلاطون ليزيد من تشوق القارىء يطيل في فترة الانتظار هذه بعرضه لتمهيد يمهد به فيدون لرد سقراط ثم لتمهيد يمهد به سقراط نفسه لرده ذلك أن سقراط كان يدري ما يعتمل في عقول المستمعين فأراد أن يهدىء من روعهم أولاً. فعقل المضطرب ليس قادراً على متابعة الأدلة كما يجب ولهذا فلم يرتع هو نفسه وبدا هادئاً رابط الجأش وهو ما جعل فيدون يعجب به أيما إعجاب وكأنه القائد الحربي يرتب صفوف جنده وقد مزقتها هجمة الخصم ليعاود الدفاع عن موقعه أي عن رأيه في خلود النفس. وكموسيقي بارع لا يبدأ سقراط برفع النبرة وكعالم بالنفوس لا يأتي إليها من حيث تتوقع ولايجابه الخطر من أمامه بل يدور حوله دورة ثم أخرى قبل أن يفند نظرية سيمياس ويغلب شكوك كيبيس.

ودورته الأولى تكون حول شعر فيدون الذي يداعبه ثم يعود إلى تشبيهاته الحربية قائلاً لصاحبه إن عليه أن يحلقه إن ماتت نظرية خلود

النفس وإن عليهما هو وسقراط أن يقسما ألا يجعلا شعورهما تنبت من جديد إلا إن رفعا السلاح وهزما. اعتراضات سيمياس وكيبيس وأعاداهما إلى الحياة. والدورة الثانية أكثر جدية وتلمس مسألةخطيرة أكثر عمومية من مسألة الخلود وهي قضية البحث الفلسفي نفسه باستخدام الحجج وهي القضية التي لمحناها خلال كلام فيدون.

يقول سقراط أن تعارض الحجج لا يجب أن يدفعنا إلى الشك في كل الحجج وإلى فقدان الأمل في الوصول إلى حجج يقينية لا تقبل المعارضة فإننا إذا فعلنا مثلما يفعل السفسطائيون وتلامذتهم الذين يتراشقون بالحجج، هذه تثبت الشيء وتلك تنفيه والذين يجدون في جعبتهم حججاً لمعارضة أية قضية ولإثبات أية قضية انتهى الأمر بنا إلى اعتقاد أنه ليس من يقين ثابت بل كل الحجج في مجرى لا ينقطع مرور مائه. وهذه تتبع الأخرى كما كان فيما يبدو مغزى آراء بروتاجوراس السفسطائي الذي اعتمد على آراء هيراقليطس فيلسوق السيلان الدائم هذا الاعتقاد نفسه سينتهي بنا إلى عدم الإيمان بأية حجة عقلية وإلى كراهية كل الحجج. ولكن هذا سيكون كحال من يكره كل البشر ولا يثق بأي إنسان وهذا أمر غير مقبول لأنه مبني على تعميم فاسد ومصدره ليس فساد البشر جميعاً بل فقر خبرة من يحكم هذا الحكم. فقد تكون مرت به تجربة ثم تجارب وضع فيها كل ثقته في شخص ما ثم في شخص آخر ولكنهم يخذلونه جميعاً واحداً بعد الآخر فينتهي إلى تعميم لا يؤمن بأخلاق أي إنسان والحق أن عليه أن يتهم نفسه أولاً لأنه لم يؤهلها بمعرفة أحوال الجنس البشري فيأخذ حذره بعد أن يدرك أن الطيبين الخلص من البشر قليل عددهم وأن الأشرار الخلص قليل عددهم هم أيضاً. أما العدد الأعظم فهو بين بين. وهكذا الأمر مع الأدلة العقلية

فمنها ما هو فاسد تماماً ومعظمها ما هو بين بين ولكن بعضها وإن كان قليلاً إلا أنه قوي كل القوة ويمكن الارتكان إليه والثقة فيه ولن يميز هذه الأدلة من تلك إلا من عرف فن التدليل العقلي أي درس دراسة متخصصة طرائق البرهنة فعرف علامات اليقين وتنبه إلى مزالق فاسدة البراهين. وهكذا يجب أن نكون. أما إن ظننا أن العيب ليس في نقص خبرتنا نحن بل هو في الحجج العقلية نفسها جميعاً فكم ستكون خسارتنا عظيمة: فكيف لنا عندئذٍ أن نصل إلى الحقيقة وإلى معرفة الوجود بينما السبيل إلى ذلك هو استخدام العقل؟

ويمضي سقراط ليستخلص مغزى هذا الدرس المنهجي ذلك أنه ينبغي علينا أن نداوم التدرب لكي نصير أقدر ما نكون على النظر في الحجج العقلية ولكي نتعود على الاهتمام بالحقيقة وحدها أما فرض رأي على الآخرين كهدف لذاته فإنه ليس من طباع الفلاسفة بل من طباع المتنازعين الذين لا يدرون شيئاً في الحق عن موضوع نقاشهم وإنما يريد كل منهم أن يجعل الآخرين يعتقدون أن ما يقوله هو الصواب. إن سقراط لا يريد أن يعتقد أصحابه أن حججه صائبة. وإنما هدفه هو محاولة الوصول إلى الحقيقة وأن يقتنع هو نفسه بذلك قبل أن يقنع به الآخرين ومعنى هذا كله أن الأمر ليس أمر مقارعة بالحجج. بل هو بحث عن الحقيقة وفي هذا شيء من التحذير لسيمياس وخاصة لكيبيس حتى يحد من اتجاهه نحو الشك في كل الحجج. كذلك فإن خلق التعاون في البحث يجب أن يحل محل حب الغلبة ولكن هذا التعاون لا يعني التساهل أو التسامح في الحق بل اليقظة ورد الباحث الشريك كلما بدا أنه لا يقول صواباً، فلا مكان للمجاملة حين تكون الحقيقة هي الهدف.

٣٦ - رد سقراط وبرهان جديد:

قبل أن يرد سقراط الاعتراضات يبدأ أولاً بتلخيصها وذلك زيادة في الوضوح من جهة ومن جهة أخرى بسبب الفاصل الطويل الذي يمتد بين آخر كلام كيبيس وبدء رد سقراط المباشر وفيما يخص سيمياس فإن رد سقراط ينقسم إلى قسمين: في الأول يخيره بين نظرية الانسجام ونظرية التذكر وفي الثاني يبرز نوعين من النتائج غير المقبولة التي تنتج عن نظرية الانسجام مما يؤدي إلى رفضها. وفيما يخص القسم الأول فإن سقراط يطلب من سيمياس إن كان لا يزال يقبل نظرية التذكر وما تتضمنه من وجود النفس قبل سجنها في الجسد فيجيب بالإيجاب لأن برهان التذكر أقنعه أعظم ما يكون الإقناع وعند ذلك يقول له إن عليه في هذه الحالة أن يتنازل عن نظرية الانسجام لأنه لا يمكن أن يقول بالاثنتين معاً لأنه إذا كانت النفس انسجاماً كان هذا يعني أن وجودها لاحق على وجود العناصر التي يتوقف عليها الانسجام أي لاحق على وجود الجسد. هذا على حين أن نظرية التذكر تتضمن أن وجود النفس سابق على وجود الجسد. وهكذا فإن عليه أن يختار بين إحدى النظريتين لأنهما معاً لا تنسجمان ويسرع سيمياس إلى نبذ نظرية أن النفس انسجام معتذراً بأنها جاءت «بلا برهان» ولكنه كان قد رأى فيها ككثير من البشر ممن حوله شيئاً من «الاحتمال» وهو ينتهز هذه الفرصة ليحذر من الحجج التي تعتمد على مجرد الإحتمال في كل الميادين بما في ذلك ميدان الهندسة.

ورغم تنازل سيمياس عن نظريته إلا أن سقراط الذي لا يهمه أن ينتصر رأي له بل أن يفحص الأمور من كل جوانب حتى يصل إلى الحقيقة بشأن

كل موضوع يمضي في بيان بعض النتائج التي تنتج عن نظرية الانسجام والتي لا يمكن أن يقبلها سيمياس نفسه وهكذا فإن منهج رد سقراط يعتمد على فكرة التناسق: إما التناسق بين فكرتين أو نظرتين وإما التناسق بين نتائج النظرية وما نقبله أو نرفضه مستقلاً عنها. وتتضمن نظرية الانسجام أن الانسجام لا يمكن أن يعارض خصائص وسلوك العناصر التي ينتج عنها بل هو يتبعها ولا يقودها. ولكننا إذا نظرنا في تطبيق هذا على النفس وجدنا أن النفس هي التي تقود الجسد وخاصة عندما تكون حكيمة. كذلك فإنها تعارضه وتخالفه وكل هذا غير ممكن إذا اعتبرنا أن النفس انسجام. ولما كان سيمياس يعتقد أن النفس هكذا سلوكها فإنه يقبل مع سقراط أنها ليست نوعاً من الانسجام. النتيجة الثانية التي تتضمنها نظرية سيمياس أن الانسجام يقبل الأكثر والأقل فالقيثارة يمكن أن تكون أوتارها أكثر أو أقل تآلفاً ويمكننا في هذه الحالة أن نقول إن الانسجام يمكن أن يكون أكثر أو أقل انسجاماً. والآن هل يمكن أن نقول نفس الشيء عن النفس. هل يمكن أن نقول إن هناك نفساً أكثر نفساً من نفس أخرى. بالطبع لا. ومن جهة أخرى فإنه لما كنا نعتبر ضمناً أن النفس الطيبة هي النفس المنسجمة المنظمة فإننا إذا اعتبرنا أن كل الأنفس أنواع من الانسجام إذن فكلها ستصير أنفساً طيبة وكيف سيكون إذن تفسير وجود الأنفس الشريرة. هل سنقول عنها إنها انسجام؟ أم نقول عن الأخرى إن لها انسجاماً طيباً يضاف على انسجامها الأصلي؟ ولكننا كنا قد قبلنا أن انسجاماً لا يمكن أن يكون أقل أو أكثر انسجاماً من انسجام آخر وأن نفساً لا يمكن أن تكون أكثر أو أقل نفساً من أخرى وهكذا فأحد شيئين: إما أن كل الأنفس أنواع من الانسجام ولن يمكننا في هذه الحالة تفسير الشرور وإما أن نقبل حقيقة الأنفس

الشريرة. وهنا فلن تكون الأنفس انسجاماً. هذه النتائج المتعارضة ليس لها إلا مصدر واحد وهو أن فرضنا الأول أي نظرية الانسجام فرض غير سليم وهو ما يعترف به سيمياس بعد انهيار الانسجام الطبيي يبقى على سقراط مجابهة كيبيس وهو أمر يحسب له كل حساب ويدرك أن مهمته لن تكون سهلة ولكن كيبيس نفسه يشجعه على الكلام معترفاً كيف كان وقوع اعتراض سيمياس بأسرع من كان يتصوره ولهذا فإنه يتوقع مصيراً مشابهاً لاعتراضه هو.

ويبدأ سقراط هنا أيضاً بتلخيص الاعتراض وينبه إلى أن المسألة التي يثيرها كيبيس باعتراضه ليست بالمسألة الهينة لأنها تخص مشكلة الكون والفساد أو النشوة والفناء بأكملها منظوراً إليها من زاوية العلية. باختصار ما هي علة ظهور الشيء إلى الوجود ثم اختفائه بعد ذلك «إن حدث» ويعرض عليه أن يحكي له خبراته وبحوثه في هذا الموضوع. وغرض سقراط من هذا الاقتراح كما يعلنه غرض متواضع. فهو ليس فرض حل على الصحبة الموجودة حوله بل هو إضافة عناصر جديدة إلى البحث المشترك ولعل كيبيس يجد فيها ما يهمه فيستخدمه لتوضيح وجهة نظره هو. إذن فباب البحث مفتوح وربما كان كذلك أكثر من أي وقت مضى.

وهنا تثار مشكلة تاريخية دقيقة سود بشأنها الباحثون وخاصة في مفتتح القرن العشرين الميلادي في أوروبا آلاف السطور ألا وهي: هل تجارب سقراط وبحوثه التي سيحكيها هي تجارب سقراط التاريخي بالفعل أم هي لأفلاطون الذي يضمها على لسان سقراط والخوض في هذا الموضوع يستطيع أن يستغرق عشرات الصفحات ولهذا فلن نتعرض له هنا بالتفصيل

وسنظل نعتبر سقراط في المحاورة معبراً عن آراء أفلاطون «على الأقل في القسم الفلسفي من الحوار» وهو الموقف الذي تميل إليه الغالبية الساحقة من الباحثين اليوم.

يقول أفلاطون إذن على لسان سقراط إنه كان معجباً في شبابه أيما إعجاب بالعلم الطبيعي ومهتماً به أيما اهتمام وليس هذا بغريب على شاب أثيني متطلع إلى المعرفة في العشر سنوات الأخيرة من القرن الخامس ق. م. (أي ٤١٠ - ٤٠٠ - ق. م. حينما كان عمر أفلاطون يمتد من السابعة عشرة إلى السابعة والعشرين) وهو الوقت الذي كان السفسطائيون وسقراط يسودون أثناءه المسرح العقلي الأثيني ولكنهم لم يكونوا وحدهم: فقد كان لا يزال هناك أتباع المدارس السابقة وخاصة الفيثاغوريين كما كانت ذكرى هيراقليطس وبارمنيدس لا تزال قريبة وأقرب منها ذكرى أنكساجوراس الذي لم يكن قد مضى على موته إلا بضع سنوات ونفس الأمر أيضاً يخص أنبادوقليس (مات حوالي عام٤٣٠) وكان ديمقريطس اشهر. ناشر المذهب الزري لا يزال حياً أثناء كل تلك الفترة، ولعل أفلاطون قد تأثر به تأثراً عميقاً وإن لم نجد اسمه مذكوراً ولا حتى مرة واحدة في المحاورات. إلى جانب هذا كله فإننا نعرف معرفة تكاد تكون يقينية أن أفلاطون قد تتلمذ في شبابه على أحد اتباع هيراقليطس وهو افراطيلوس الذي سمى أفلاطون باسمه إحدى محاوراته. أخيراً فإن معرفة شيء على آراء الفلاسفة الطبيعيين لم يكن مقصوراً على خاصة قليلة العدد. فلننتظر مثلاً في مسرحية «السحب» للشاعر الكوميدي أرستوفانيز وسنجد فيها إشارات كثيرة إلى تلك المذاهب وما كان الشاعر ليضمنها مسرحياته لو لم يكن يدرك أن الجمهور يعرف عنها أطرافاً كافية من المعرفة. ويحدد أفلاطون السبب الذي

دفعه إلى الاهتمام بعلم الطبيعة «الفيزيقا» ذلك أنه من الرائع معرفة أسباب الأشياء في كونها وفسادها ولكن اهتمام أفلاطون كان اهتماماً نقدياً فقد كانت لديه تساؤلات حول علل بعض الظواهر وخاصة ظواهر تكون الكائنات الحية وظاهرة تكون الفكر ثم ظواهر فساد كل هذا. وكان يتساءل كذلك حول مسائل تتصل بالسماء والأرض ويمكن أن نقول إن الاهتمام بالعلية هو الذي دفع أفلاطون إلى الاهتمام بعلم الطبيعة أكثر من أن يكون العكس هو الصحيح فهو قد ذهب إلى اداء «الفزيولوجيين». «أي حرفياً «المتكلمين عن الفيزيقا» وهكذا فلا شأن لهذا التعبير بعلم وظائف الأعضاء» محاولاً أن يجد اجابات عن تساؤلاته هو ولم يذهب إليها خالي الذهن ليخزن في عقله ما يقولون.

والدليل على هذه النظرة النقدية أن أفلاطون خرج من اتصاله بالمذاهب الطبيعية بخيبة أمل تصل إلى حد الشك. فقد اتصل بها وكان يظن أنه يعرف اشياء معينة معرفة يقينية وكان ذلك يبدو ليس فقط له بل وكذلك للآخرين من رجال عصره. فإذا به يكتشف بعد ذلك أنه لم يعد يعرف إن كانت معارفه السابقة يقينية أم لا. ويعبر سقراط المتحدث باسم أفلاطون عن هذا بقوله: «وقد أعماني هذا البحث في مذاهب الفلاسفة الطبيعيين إلى درجة عظيمة حتى أنه أطار من ما كنت تعلمت من أشياء أعتقدت من قبل أنني أعرفها. ويبدو أن هذا النص يعبر عن حالة من تتجاذبه الآراء فلا يدري ما هو الصواب منها وما هو الخطأ. ورغم أن أفلاطون لا يحدد مصدر حالة الشك هذه أو على الأقل حالة اللايقين إلا أنه يبدو إن كان فهمنا للنص صحيحاً، أن المصدر هو اختلاف الطبيعيين فيما بينهم فإذا أخذنا الأمثلة التي يذكرها هو قبل ذلك مباشرة حول المسألة التي كانت تشغل باله وجدنا

فيها اشارات إلى هذا الاختلاف الشديد. ولنأخذ على الخصوص مسألة تكون ظواهر الفكر من احساسات وذاكرة وحكم وعلم فما الذي يجعلها تتكون وتظهر؟ هل هو الدم كما يقول البعض؟ أم النار؟ أم هو الدماغ؟ وهكذا ونلاحظ أن المسألة التي يقصد في تعارض المذاهب بشأنها هي مسألة الفكر ولهذا دلالته التي سرعان ما يكشف عنها النص صراحة. ذلك أن أفلاطون كان يهتم أقصى اهتمام بمشاكل الإنسان ومن الوجهة الطبية بصفة عامة، حتى أنه يعطي مسألة نمو الإنسان مثالاً على فقدانه اليقين فيما كان «يعرف» معظم الناس من حوله من ان الإنسان ينمو بالأكل والشرب وأن اللحم الموجود في الغذاء ينمي لحمه والعظم وهكذا بحيث يكبر حجم الإنسان شيئاً فشيئاً فيصير كبيراً بعد أن كان صغيراً هذا ما كان يعتقده قبل «بحوثه» وتأملاته في مذاهب الفلاسفة الطبيعيين وما يوافق عليه كيبيس نفسه. أما بعدها أي بعد اطلاعه على آراء الفلاسفة المتناقضة حول هذا الموضوع فهو لم يعد يدري علة نمو الإنسان. ولكن أفلاطون يوسع من دائرة نتائج بحوثه فهي لا تخص الإنسان وحسب ولكنها تخص النمو او الزيادة في كل صورها وعلى الأخص من ميدان المسائل الرياضية، الأحجام والأعداد وهو يعطي مجال الأعداد أهمية خاصة لأنه «أوضح» ونحن نعلم ان أفلاطون كان عظيم الاهتمام بالرياضيات وكان يعتبرها أول الفنون أو العلوم. فهو لم يعد يعرف أسباب الزيادة والنقصان في الأعداد. فقد يبدو أن الجمع هو سبب الزيادة كما هو الأمر في حالة إضافة واحد إلى واحد فيصبحان اثنين ولكن أفلاطون اضطرب عندما انتبه إلى أن القسمة تستطيع ايضاً أن تقسم الواحد إلى اثنين. وهكذا فإنه لم يعد يعرف كيف يصير الواحد واحداً ولا كيف ينشأ أو يفنى أو يكون، أي على وجه الإطلاق ثم

يضيف أن ذلك كان نتيجة للمنهج «methodos» السابق في البحث وما هو بسبيل البحث عن طريقة أخرى لتفسير الأشياء في نشأتها وفنائها باختصار لتفسير وجودها.

وقبل التقدم في التعليق على عرض سقراط ينبغي أن نتسائل عما يقصده بذلك «المنهج» وعن بحثه عن طريقة أخرى للنظر في الموجودات. أما عن المسألة الأولى فإنه لاشك يقصد النظريات الطبيعية السابقة بصفة عامة لأن الكلمة اليونانية المذكورة تستطيع أن تدل كما نرى ذلك من بعض استخدامات أفلاطون نفسه لها على مضمون المذاهب إلى جانب الدلالة على طريقتها في التفسير. ولماذا نذهب بعيداً وكلمة «المذهب» العربية نفسها تستطيع بذاتها أن تدل على طريقة الاعتبار وعلى الآراء الناتجة عن ذلك ولكن المعنى الأول هو «البحث» لأنها تكونت من التقاء hodos بمعنى الطريق وحرف Meta بمعنى «مع» وتؤكد استخدامها في هذا المعنى الكلمة الأخرى المستعملة إلى جانبها في الأصل اليوناني. وهكذا فإذا كان افلاطون يريد على الأخص الحديث عن «الطريقة في البحث» أو «المنهج» السابق فماذا يقصد به على وجه التحديد؟ والإجابة على هذا السؤال ذات أهمية لأنها ستحدد سبب إعراض أفلاطون عنه بعد خيبة أمله فيه. هناك رأي[١] يقول إن هذا المنهج «ينحصر في اعطائنا بدلاً عن التفسير وفي مكانه تقريراً وأوصافاً أي باختصار إقناعنا بروايات أو بحكايات تزعم أنها ذات قيمة في ذاتها بدلاً من أن تكون امتدادات للتفسير العقلي كما هو حال أساطير أفلاطون. أي إن هذا المنهج لا يقدم «تفسيراً» للظواهر وإنما هو يكتفي

(١) صاحبه ليون روبان في تقديمه لتحقيقه وترجمته المحاورة ص ٤٦ أي بالأعداد الرومانية XLVI هامش ١ .

بالوصف والتقرير. ولكننا لا نزال نتساءل بعد هذا عن طبيعة هذا المنهج نفسه. رأينا أنه يمكن وصفه بأنه منهج «مادي» ذلك أنه ليس صحيحاً أنه لا يفسر بل هو يفسر الظواهر وإنما الذي يميزه هو أنه يقدم لها عللاً مادية «الحار والبارد في حالة تكون الكائنات الحية والدم أو الهواء... إلخ في حالة الفكر وغير ذلك» هذا هو ما نستطيع قوله وسنرى أننا يجب أن نضيف أنه منهج «ميكانيكي» في التفسير ولكن هذا لن يكون ممكنا إلا على ضوء الفقرة التالية مباشرة في النص والتي يتحدث فيها سقراط عن مذهب انكساجوراس.

ويبدو أنه يجب أن نفهم كلام أفلاطون عن بحثه عن منهج آخر على ضوء كلامه هذا حول طريقة انكساجوراس فهذه الإشارة تمهيد لعرض منهج جديد في التفسير «وبالتالي في البحث» عرض لأفلاطون بمناسبة اتصاله بآراء انكساجوراس وهي قد تكون على الأقل تمهيداً غير مباشر بمعنى أنه أصبح يحاول الوصول إلى طريقة مختلفة عن طرائق الطبيعيين لفهم الكون والفساد ووجود الأشياء وأنه وهو في حالته هذه وقع على كتاب انكساجوراس.

الفهرس